

# براهين العلوم بين ابن رشد وابن سينا

محمد مزور  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## الملخص:

تجيب هذه الدراسة عن إشكال معرفي منطقي وأنطولوجي هو: كيف كانت العلاقة بين العلم الإلهي والعلوم الجزئية عند ابن سينا وابن رشد؟ وهو إشكال تمخّضت عنه تساؤلات حول الجوهر وطبيعته؟ والواحد ودلالاته؟ والبرهان وجهاته؟

وقد رصد الباحث مزوز تصور كلّ من ابن سينا وابن رشد في سياق اختصاص علم ما بعد الطبيعة ونظره في الموجود المطلق، ونظر العلم الطبيعي في برهان الوجود. والخلفية الفلسفية والمذهبية التي تقف وراء تصور الفيلسوفين المشار إليهما أعلاه. فابن سينا فهم الجوهر واسم الواحد من حيث هو مؤسس للميتافيزيقا الفيزيائية، وبالضد على ذلك، صار ابن رشد منافحاً عن الاستقلال وتنويع الدلالة في تصور الواحد.

وهكذا كانت الدراسة، عموماً، مقارنة لإشكال العلاقة بين الطبيعيات والإلهيات كتأسيس للجوهر من جهة، وكنظر في العلاقة المنطقية والإنطولوجية للعلاقة بين الأسباب والمسببات من جهة أخرى.

حفظ لنا تاريخ العلم ما يمكن دعوته بتعاون العلوم ومساعدة بعضها بعضاً، ويظهر ذلك بجلاء بين العلوم النظرية الجزئية خاصة. فالعلم الأكثر تجريداً يقوم بالبرهنة على موضوعات العلوم الأقل تجريداً، والصناعة العليا تبرهن موضوعات الصناعة السفلى. ولا نعدم الأمثلة في هذا المجال، مثل تلك العلاقة الرابطة بين أجزاء الرياضيات كالهندسة التي تبرهن على أمور البصريات أو العدد في علاقته بالهندسة... إلخ، وقد تتعاون العلوم فيما بينها حتى لو لم تكن منتمية إلى المجال الإستمولوجي نفسه، كعلاقة الهندسة بالطب أو بالعلم الطبيعي. ومن هذا المنظور يمكن تمطيط علاقة التعاون هذه لتتسحب على العلم الإلهي أيضاً، أي البحث عن علاقة تعاون بين علم ما بعد الطبيعة من جهة والرياضيات والعلم الطبيعي من جهة ثانية. وإذا كان من اليسير إثبات هذه العلاقة، فإن ذلك سيؤدي إلى التخفيف من حدة الإشكال الذي نحن بصدد معالجته أو توضيحه على الأقل.

## أولاً: العلاقة الوجودية

البحث عن علاقة التعاون بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي، يلزم أن تكون بين الجوهر المحسوس (موضوع الطبيعيات) وبين الجوهر المفارق (موضوع الإلهيات). ولما كان العلم الإلهي يفحص عن الجوهر وعن مبادئ الجوهر، وكان العلم الطبيعي يبحث عن الجوهر المحسوس، فإن العلم الإلهي قادر على النظر في مبادئ الجوهر المحسوس. ذلك أن العلم الإلهي هو الصناعة العليا (الأكثر تجريداً)، بينما يعتبر العلم الطبيعي الصناعة السفلى (الأقل تجريداً). لذا فمن الجائز إقامة علاقة تعاون بين العلمين من هذه الجهة، أعني أن ينظر الفيلسوف الأول في مبادئ موضوع الفيزياء، لأن العلوم الجزئية غير قادرة على فحص مبادئها، إذ الفحص عن تلك المبادئ يستدعي أن تكون لها مبادئ... وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم كان الفيلسوف الأول هو الذي يختص بالنظر في مبادئ الجوهر نظراً مطلقاً، أما الفيزيائي فيتسلمها منه ويضعها وضعاً. بمعنى أن الفيزيائي يصادر على النتائج التي انتهى إليها الفيلسوف الأول، وحين يبني عليها نسقه الفيزيائي تصبح تلك النتائج مقدمات أو مبادئ غير مبرهنة داخل حقل الفيزياء.

إن تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم يذهبان في اتجاه التأكيد على هذا النوع من العلاقة بين العلوم، أعني أن العلم الأعلى هو الذي يبرهن مبادئ العلم الأدنى، والأدنى يتسلمها ويصادر عليها. والتفسير المشائي - منذ الإسكندر الإفروديسي إلى ابن سينا - لم يعمل إلا على ترسيخ هذه القناعة، أي الأخذ بالقاعدة المنطقية السالفة أخذاً مطلقاً. يؤكد ابن سينا هذا الاتجاه في تعريفه للعلم الإلهي، حيث يرى أن العلوم "الإلهية تبحث عن الأمور

المفارقة بالقوام والحد. وقد سمعت أيضاً أنّ الإلهي هو الذي يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله<sup>1</sup>.

لماذا يبحث الإلهي عن "الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي"؟ أليس للعلوم الجزئية كفاية برهانية؟ ثم إذا كان موضوع العلم الإلهي هو الموجود بما هو موجود، ألا يصبح النظر في مبادئ العلوم الجزئية (العلم الطبيعي والتعاليمي) خروجاً عن الاختصاص؟ أضف إلى هذا أنّ العلم الحقيقي لا يبحث عن المبادئ بل يبحث عن اللواحق الذاتية، وحينما يضطر الإلهي إلى الفحص عن المبادئ ألا يدل ذلك على تضحية بجوهر المعرفة العلمية؟

سنصغي إلى جواب ابن سينا على هذه الاعتراضات، إذ يرى "أنّ النظر في المبادئ أيضاً هو بحث عن عوارض هذا الموضوع، لأنّ الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له، ومن العوارض الخاصة به. لأنّه ليس شيء أعمّ من الموجود، فيلحق غيره لحوقاً أولياً. ولا يحتاج الموجود أيضاً إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو شيئاً آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ. ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله، ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه، بل الموجود كله لا مبدأ له، إنّما المبدأ مبدأ للموجود المعلوم، فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود. فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً، بل إنّما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية، فإنها وإن كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة - إذ لها مبادئ يشترك فيها جميع ما ينحوه كلّ واحد منها- فإنّها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التي فيها"<sup>2</sup>.

إذن فالعلم الإلهي حين ينظر في المبادئ، فنظره فيها هو بمثابة فحص عن العوارض الذاتية لموضوعه، ومن هذه الجهة فهو لا يخرج عن شروط المعرفة العلمية. إلا أنّ هذه المبادئ التي ينظر فيها ليست مبادئ للموجود المطلق أي الموجود بكليته، بل هي مبادئ لبعض الموجود. لأنّ الموجود المطلق ليست له مبادئ، إذ يبلغ من العموم والشمول حداً يستحيل معه وجود أشياء خارجة عنه ولو كانت تلك الأشياء مبادئه. إنّ الموجود المطلق هو مبدأ في حد ذاته، بل هو مبدأ المبادئ. وبعض الموجود هو الذي تنظر فيه العلوم الجزئية، إمّا من حيث هو موجود متحرك أو من حيث هو موجود متكمم. لهذا كان بيان مبادئ بعض الموجود بياناً لمبادئ موضوعات العلم الطبيعي والتعليمي.

<sup>1</sup> - المصدر نفسه، ص 14

<sup>2</sup> - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص 1424

هكذا يحتفظ علم ما بعد الطبيعة بعلميته، إذ حينما ينظر في المبادئ فنظره فيها لا يعدو أن يكون نظراً في عوارض موضوعه. وبذلك يحتفظ أيضاً بوصايته على العلوم الجزئية، باعتباره العلم الوحيد القادر على بيان مبادئ موضوعاتها.

إذا كان تاريخ العلم والفلسفة ينحو إلى هذا الاتجاه، فهل سايره ابن رشد أم عارضه؟

سنحاول أن نتتبع صياغة ابن رشد للقناعة السائدة حول علاقة الطبيعيات بالإلهيات وكيفية تقديم الجواب على الصياغة نفسها. لقد اختار ابن رشد لهذه القناعة السائدة، الصياغة التالية: "فإن قيل أليس الناظر في مبادئ الموجود بما هو موجود هو صاحب الفلسفة الأولى، والناظر في مبادئ الموجود بما هو موجود هو الناظر في مبادئ الجوهر - كما قيل في أول هذه المقالة - وأوائل الجوهر ومبادئه هي مبادئ موضوع صناعة العلم الطبيعي؟ فإذن العلم الإلهي هو الذي يتكفل ببيان مبادئ موضوع العلم الطبيعي، والعلم الطبيعي يضعها وضعاً"<sup>3</sup>. هذا الافتراض الذي وضعه ابن رشد على صيغة اعتراض، يمكن اختزاله إلى قياس صوري كما يلي: الفيلسوف الأول هو الناظر في مبادئ الجوهر.

مبادئ (أوائل) الجوهر هي مبادئ موضوع العلم الطبيعي، الفيلسوف الأول هو الناظر في مبادئ موضوع العلم الطبيعي. إذا كانت هذه القناعة الصورية قد تصلبت الاستدلالات عليها على مرّ السنين التي برزت فيها شروحات المفسرين، فكيف يمكن زحزحة هذه التصورات المتركمة والتي أضحت شبه بدهيات؟

يجيب ابن رشد على هذا الافتراض السالف بالإيجاب، ولكن مع تحفظ شديد، وهو اشتراط أن يفهم من نظر الفيلسوف الأول في مبادئ موضوع الطبيعيات معنى آخر غير المعنى الذي تداولته الشروحات. يوافق ابن رشد، ولكنه يشترط: "فإن قيل، نعم صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يطلب أي شيء هي مبادئ الجوهر بما هو جوهر، ويبين أن الجوهر المفارق هو مبدأ الجوهر الطبيعي، ولكن عند بيانه هذا المطلب يصادر على ما تبين في العلم الطبيعي، أمّا في الجوهر الكائن الفاسد فعلى ما تبين في المقالة الأولى من السماع من أنه مركّب من صورة ومادة، وأمّا في الجوهر الأزلي فعلى ما تبين في آخر الثامنة من أن المحرك للجوهر الأزلي شيء متبرئ عن الهيولى"<sup>4</sup>.

إنّ تاريخ الشروحات يميل إلى تركيز هيمنة الميتافيزيقا على الفيزياء، ولم ينبته أحد من المفسرين القدامى أو المحدثين إلى إمكانية رفع هذه الهيمنة. حتى الإسكندر الإفروديسي الذي يحظى بتقدير كبير لدى ابن

<sup>3</sup> - ابن رشد، نفس المصدر السابق نفسه، ص ص 1425-1424

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص 1421

رشد، سار في اتجاه تكريس هذه الهيمنة. لهذا يعود ابن رشد إلى إعادة قراءة التفسير الإسكندراني قراءة تحاول قلب معانيه، وإذا استعصى قلب المعنى فلا بدّ من الدخول في صراع مع التفسير. ذلك أنّ قول الإسكندر: "إنّ البرهان على مبادئ الموجودات إنّما هو من علم الفيلسوف الأول لا من علم صاحب العلم الطبيعي، وأنّ الطبيعي يضع هذه وضعا، إذ كان الجوهر الذي هو غير متحرك هو مبدأ وعلة للأشياء الطبيعية - وهذا هو الذي يتكلم الآن فيه على القصد الأول- وأمّا تلك المبادئ الأخر فللعلم الطبيعي فقط أن يبين أيّما هي" فيه إشكال<sup>5</sup>.

إذن فالقناعة السائدة حول علاقة الطبيعيات بالإلهيات كما كرّستها الشروحات والتفسير ليست بدهية ولا واضحة، بل فيها "إشكال"<sup>6</sup> يلزم الوقوف عنده. فما طبيعة هذا الإشكال؟

### 1- إشكال الجوهر

هناك جوهران اثنان من حيث المفارقة والمحايثة: جوهر محسوس وجوهر غير محسوس. والجوهر المحسوس ينقسم إلى قسمين: جوهر سرمدى غير كائن وغير فاسد، وهذا هو الجرم الخامس حسب التصنيف القديم للأسطقسات، وجوهر كائن فاسد مثل النبات والحيوان والإنسان. وبناء على هذا تكون الجواهر في مجموعها ثلاثة: جوهر واحد غير محسوس، وجوهران محسوسان، أحدهما سرمدى وثانيهما كائن فاسد.

يعود جذر الإشكال فيما يخصّ علاقة الطبيعيات بالإلهيات إلى علاقة العلمين بهذه الجواهر الثلاثة. يرى الإسكندر - وبعده ابن سينا- أنّ الفيلسوف الأول هو الذي ينظر في مبادئ الجوهر المحسوس السرمدى بينما ينظر عالم الطبيعيات في مبادئ الجوهر المحسوس الكائن الفاسد. ذلك أنّ الجوهر السرمدى بما أنّه جوهر مفارق - لأنّه لا ينتمي إلى الأسطقسات الأربعة (التراب، الماء، الهواء، النار)، بل هو من طبيعة خامسة يقال عنها إلهية أو أزلية أو سرمدية - فستكون مبادئه مفارقة لا محالة، والناظر في الجواهر المفارقة هو صاحب الفلسفة الأولى. ولما كان الجوهر المحسوس الكائن الفاسد خاضعا للحركة، كان الناظر في مبادئ هذا الجوهر هو العالم الطبيعي. لهذا السبب ستكون كلّ المعارف الطبيعية حول الجرم الخامس مستمدّة من المعارف الإلهية، أي أنّ الفيلسوف الأول هو الذي يبرهن مبادئ الجوهر السرمدى بينما يتسلمها منه العالم الطبيعي ويضعها وضعا.

<sup>5</sup>- تراجع عرض هذا الإشكال عند الأستاذ جمال الدين العلوي في مجلة كآية الآداب بفاس، ويقع تحت عنوان: "إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة". العدد 3، خاص بالفلسفة، السنة 1988

<sup>6</sup>- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1422

سيرفض ابن رشد هذا التمييز بين موضوع العلمين، ويرى أنّ العلم الطبيعي ينظر في الجوهر المحسوس السرمدى ولا يقتصر نظره على الجوهر المحسوس الكائن الفاسد. فإن كان الإسكندر "أراد أنّ مبادئ الموجودات التي ينظر فيها صاحب الفلسفة الأولى والتي يتسلمها صاحب العلم الطبيعي أي يتسلم وجودها هي مبادئ الجوهر المحسوس السرمدى الذي هو الجوهر المفارق، وأنّ المبادئ التي ينظر فيها صاحب العلم الطبيعي أي يبين وجودها هي مبادئ الجوهر الكائن الفاسد، كان كلاماً غير مستقيم. وذلك أنّ الجوهر السرمدى فالعلم الطبيعي يبين وجوده وذلك في آخر الثامنة من السماع، كما تبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في الأولى من ذلك الكتاب. فكيف يقال إنّ صاحب العلم الطبيعي يضعه وضعاً، ووجوده لا يمكن بيانه إلا في العلم الطبيعي؟ وكيف يسوغ أن يقال إنّ الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي، هو الجوهر الكائن الفاسد؟ وهو لا ينظر في الجوهر الكائن الفاسد فقط، بل وفي غير الكائن والفاسد. لأنّ نظره إنما هو في الموجود المتحرك، سواء كان كائناً أو لم يكن. فهذا القول على هذا التأويل قول باطل"<sup>7</sup>.

ينتقد ابن رشد هذا التمييز بين الجوهر السرمدى والجوهر الكائن الفاسد باعتبار أحدهما موضوعاً للعلم الإلهي وثانيهما موضوعاً للعلم الطبيعي، لأنّ التسليم بهذا التمييز سيؤدي حتماً إلى التأسيس الميتافيزيقي للعلم. ذلك أنّ النظر في الجوهر السرمدى (الأفلاك السماوية) هو موضوع الكسملوجيا<sup>8</sup>، وهذه الأخيرة تعتمد على علم الهيئة الذي يعمل على تعييدها رياضياً. والقول إنّ الفيلسوف الأول هو الناظر في مبادئ الجوهر السرمدى، يعني منح امتياز التأسيس النظري من قبل الميتافيزيقا. وهذا التأويل الذي يجعل من العلم الطبيعي (وسائر العلوم الجزئية) مجرد لواحق وتوابع للعلم الإلهي، هو الذي سيتبناه ابن سينا في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

سجد ابن سينا في شروحات المفسرين مجالاً خصباً لتأسيس فلسفة مشرقية ذات قاعدة إبستمولوجية أرسطية، خاصة فيما يتعلق بالعلاقة الأنطولوجية بين الجواهر. لكن مع إدخال تعديلات لا بُدّ منها، من أجل تطويع مبادئ العلم لتتحمل مضامين آتية من خارج أصول المعرفة العلمية. فإذا كانت الجواهر عند ابن رشد - والتيار المشائي- ثلاثة أجناس: جوهر غير محسوس، وجوهر محسوس سرمدى، وجوهر محسوس كائن فاسد، فإنّ الجواهر عند ابن سينا ثلاثة أيضاً. إلا أنّ هذه الجواهر ليست متماثلة مع سابقتها، بل هي على التوالي: جوهر مفارق، وصورة، ومادة. يقول ابن سينا: "فأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر، ثم الأعراض. والجواهر التي ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود إلا الهولى، لأنّ هذه الجواهر ثلاثة: هولى وصورة ومفارق لا جسم ولا جزء جسم... فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم، ثم الصورة ثم الجسم ثم

<sup>7</sup> - الكسملوجيا هي جزء من العلم الطبيعي يختص بدراساتها كتاب: "السماء والعالم"، وهذا الكتاب هو الجزء الثاني - بعد كتاب السماع الطبيعي - في المنظومة الطبيعية.

<sup>8</sup> - ابن سينا: كتاب النجاة، بيروت 1985، ص 244

الهيولى. وهي وإن كانت سبباً للجسم، فإنها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هي محل لنيل الوجود، وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها، ثم العرض"<sup>9</sup>.

الجواهر الثلاثة بينها علاقة تراتبية تأخذ اتجاهاً نازلاً من الأعلى (الجوهر المفارق) إلى الأدنى (الهيولى)، والصورة هي الواسطة بينهما. وكانت الجواهر الثلاثة بهذه الصفة عند ابن سينا، لكي تتحمل مفعول الفيض. إنّ هذه العلاقة الأنطولوجية تتأسس على اعتبار الجوهر المفارق ذاتاً مفارقة، و"اعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لإمكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأنّ كلّ ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره، ولا أن يكون موجوداً معاً. فبقي أن يصح له وجود بالفعل، وحينئذ إما يجب وجوده، وإما ألا يجب وجوده، وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه.. (و) كلّ ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود. وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال. فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب، فكلّ ممكن الوجود بذاته فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره"<sup>10</sup>؛ وهذا الغير هو واجب الوجود بذاته. إذن فواجب الوجود بذاته، يستحيل أن يكون على إحدى الحالتين المتبقيتين: الإمكان والامتناع. وذلك راجع إلى القسمة العقلية/الصورية، التي تستدعي أن يكون واجب الوجود موجوداً بالضرورة.

بما أنّه من غير الممكن أن يكون هناك "اثان يحدث منهما واجب وجود واحد"، فلم يبق إلا أن يكون واجب وجود واحد. وبما أنّ الجوهر هو الذي يتوفر على أعراض لازمة - وإن لم تكن مقومة له - فإنّ واجب الوجود ليست له أعراض. إذ لو كانت له أعراض لكان خاضعاً للحركة والتغير (مثل الحركة في الأين وفي الكم وفي الكيف)، ولما كان مفارقاً، لذا فواجب الوجود متفرد بوجوده وواحد في حد ذاته، فالوحدانية من أخصّ خصائصه، وبناء على هذا سندعوه ب: الواحد.

## 2- إشكال الواحد

مفهوم الواحد عند ابن سينا هو السبب الفاعل من خارج، أعني هو الذي يوجد الكائنات العلوية والسفلية على السواء. وعملية الإيجاد تبدأ بواسطة اشتغال ميكانيزم مفارق بدوره هو: التعقل. بما أنّ الواحد مفارق "بالقوام والحد" حسب التعبير السيني، فلا بدّ أن يكون فعله من طبيعته النوعية أيضاً. "وأما كيف ذلك، فلائّه

<sup>9</sup> - ابن سينا، المصدر السابق نفسه، ص ص 262-263

<sup>10</sup> - ابن سينا: الإلهيات، الجزء الثاني، القاهرة 1960، ص ص 359-360



إذا عقل ذاته وعقل أنّه مبدأ كلّ موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها. ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه... وتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية"<sup>11</sup>.

إذن فالموجودات الجزئية (موضوعات العلوم الجزئية) ناتجة عن المبادئ، والمبادئ تتولد عن تعقل الواحد لذاته. ذلك أنّ عملية التعقل للموجودات - بالنسبة لنا - يشترط فيها وجود الكائنات أولاً، ثم انطباع صورها في أذهاننا ثانياً. لكن الأمر على العكس من هذا بالنسبة للعقل الأول أي الواحد، فهو "يعقل ذاته وما توجبه ذاته، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل. فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده، لا على أنّها تابعة اتباع الضوء للمضيء، والإسخان للحار؛ بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وأنه عنه، وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً"<sup>12</sup>.

العلاقة الفيضانية بين الموجودات هي علاقة يحكمها الخير، والنظام الذي يؤسس الكون صادر عن العقل الأول الذي هو "خير محض". وبما أنّ العقل الأول واحد في حد ذاته، فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والمفارقات التي تصدر عن العقل الأول هي بعدد الأفلاك، وجملتها عشرة بعد الأول وتنتهي إلى العقل الفعّال. هنا يتوقف تسلسل الجواهر المفارقة، لكي يبدأ نظام الجواهر المحسوسة. ومازلنا نتذكر أنّ الجواهر غير المفارقة عند ابن سينا اثنان فقط: الصورة والمادة. بعد العقل الفعّال سيبدأ اشتغال الصورة والمادة، بفضل الفيض الكسمولوجي.

ما دون فلك القمر يوجد عالم الكون والفساد، أي عالماً الأرضي وما يحيط به من ظواهر طبيعية. إنّهُ عالم الأسطقات الأربع، فكلّ ما في هذا العالم يتكون إمّا من تراب أو من ماء أو من هواء أو من نار. والعلاقة التي تضمّ هذه العناصر بعضها إلى بعض بنسب محددة، هي علاقة الصورة بالمادة. في حين أنّ ما يعادل هذه العلاقة بالنسبة للجرم الخامس هو علاقة النفس بالفلك: الأفلاك السماوية عند ابن سينا ليس لها صور بل لها نفوس. وما يفيض من الأفلاك بعضها إلى بعض هو هذه النفوس، فعملية التأثير الحادثة بين الأفلاك السماوية هي عملية نفسية، أمّا عملية التأثير الحادثة بين العقول فهي عملية تعقل.

عالم الكون والفساد سيخضع لتأثير مزدوج: تأثير العقول وتأثير الأفلاك. وذلك من أجل ترتيب العلاقة بين المادة والصورة، لكي تشتغل الأسطقات بشكل طبيعي، أي لكي تقبل التغير والحركة لأنها تحولت إلى

<sup>11</sup> - المصدر نفسه، ص 363

<sup>12</sup> - ابن سينا، المصدر السابق نفسه، ص 410

أجسام. لنستمع إلى ابن سينا كيف يتصور هذه العلاقة الفيضية: "فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود الأسطقسات. وذلك لأنّ الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة، وأن يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها... ولهذه الأسطقسات مادة يُشترك فيها، وصور يُختلف بها. فيجب أن يكون اختلاف صورها ممّا يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها ممّا يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك... (و) يجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذي يلينا (أي العقل الفعّال) هو الذي يفيض عنه - بمشاركة الحركات السماوية - شيء فيه رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أنّ في ذلك العقل أو العقول رسم على جهة التفعيل"<sup>13</sup>.

إذن فالعلاقة الرابطة بين الجواهر الثلاثة هي علاقة نازلة، يحكمها منطق الأعلى والأسفل، الأشرف والأخس. فالجوهر المفارق (الواحد) هو الأشرف لأنّه هو الفاعل الأول، أمّا الهيولى فهي قابلة للصور التي تأتي بها الرسوم التي تفيض عن العقول والأفلاك السماوية. فمشكلة الجواهر (تعريفها، تصنيفها...) هي الأساس الذي يشيد عليه البناء الفلسفي، والشكل الذي يتخذه الأساس في البداية هو الذي يحدد نمط البناء فيما بعد. لذا فالدفاع عن هذا البناء النظري أو رفضه لا بدّ أن ينطلق من هذه الأسس: ترسيخها أو تفكيكها.

إنّ النتائج التي انتهى إليها ابن سينا، أوصلته إليها الطريق التي سلكها: طريق الإلهيين. فما هي النتائج التي سيصل إليها ابن رشد الذي يسير على طريق مخالفة: طريق الطبيعيين؟

كان ابن رشد كقارئ لتاريخ الفلسفة العام - تاريخها اليوناني وتاريخها الإسلامي - على وعي بهذه الصعوبات. وهذا ما يفسّر وقفاته الطويلة أمام الفلسفة الفيضية، ودخوله في صراع عنيف ضدها، اتخذ في كثير من الأحيان صبغة سجالية. ولقد رأى ابن رشد أنّ حسم الإشكال لا يمكن أن يتحقق إلا انطلاقاً من نقطة البدء، أي من الأساس الذي تنبني عليه فلسفة الفيض. وحين نتتبع مسلسل الفيض بطريق معكوس، سنصل إلى أول نقطة فيه: الواحد. هذا هو الجذر الذي سنصطدم به، إنه النبع الذي يغذي الأفلاك والعقول بقوة الفيض الحيوية. إذن فالقضاء على الفيض يلزم أن يمرّ من هنا: قطع النبع من أصله. هكذا سيشغل ابن رشد ويبدل جهداً نظرياً ليس بالهين، من أجل إحداث شروخ داخل مفهوم الواحد. يجب تجزيء الواحد وتهشيمه، لكي تفتقد فيه كلّ فلسفات الإبداع والاختراع والفيض، ذلك الأصل الذي يؤسسها جميعاً.

تعود إحدى واجهات هذه الصعوبة التي يثيرها إشكال الواحد إلى تاريخ الفلسفة ذاته. فهذا التاريخ يحمل معه إرثاً عريقاً تمكّن من ترسيخ جوهرية الواحد، وقد نُظر إلى هذا الواحد باعتباره جوهرراً رغم الاختلاف

<sup>13</sup> - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص ص 1269-1270

الذي خضعت له طبائعه. صاغ ابن رشد هذا الإرث التاريخي حول جوهرية الواحد، في التساؤل التالي: "والعويص الذي في هذا المطلب هو أن نعلم هل الواحد قائم بنفسه غير الجواهر المحسوسة على ما قاله أصحاب فيثاغورس في العدد، وأفلاطون في الصور، أم يدل على جوهر من الجواهر المحسوسة مثل ما قال أصحاب العلم الطبيعي أنه نار أو هواء أو طبيعة أو الماء أو شيء آخر منها؟"<sup>14</sup>.

سيبدأ اختلاف ابن رشد مع ابن سينا من التساؤل السابق، ويمكن اختصار ذلك التساؤل فيما يلي: هل الواحد جوهر؟

الواضح أن الجواهر - حسب المنطق الأرسطي - صنفان: أول وثاني. "أما الجواهر الموصوف بأنه أول وهو المقول جوهرًا بالتحقيق، فهو شخص الجوهر... الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه. وأما التي يقال فيها إنها جواهر ثوانٍ فهي الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل، وأجناس هذه الأنواع أيضاً. مثال ذلك أن زيدا المشار إليه هو في نوعه أي في الإنسان، والإنسان في جنسه الذي هو الحيوان، فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول، والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثواني"<sup>15</sup>.

إذن فالجواهر إما شخص مشار إليه، وإما نوع أو جنس ذلك الشخص. وإذا حاولنا أن نقيس جوهرية الواحد على هذا التعريف، فمن اليسير أن نتبين الخطأ الذي رسّخته الفلسفات القديمة (السابقة على أرسطو)، والتي أحيائها المتأخرون. فأما الواحد العددي الذي قال به الفيثاغوريون فليس جوهرًا، لأنه ليس شخصًا مشارًا إليه ولا نوعًا أو جنسًا يميزه عن أشخاص آخرين. أما الصورة التي قال بها أفلاطون فليست جوهرًا محسوسًا أي مشارًا إليه، كما أنها ليست نوعًا مميزًا لشخص من الأشخاص. إنها نوع كلي، والكليات العامة ليست جواهر، لأنها لا تتميز بواسطتها الأشخاص. و"إذا كانت الكليات ليست جواهر، فيبين أن الموجود العام ليس بجوهر خارج النفس، كما ليس الواحد العام جوهرًا"<sup>16</sup>.

أما أصحاب المذهب الطبيعي القائلين إن الواحد هو الماء أو الهواء أو النار أو غير ذلك، فلم ينتبهوا إلا إلى علة واحدة من العلل الأربع التي هي أسباب الموجودات المحسوسة (الجواهر). وهذه العلة التي انتبهوا إليها هي العلة المادية، بينما غابت عنهم العلل الثلاث المتبقية، أعني الفاعل والصورة والغاية. وإذا كنا نعلم أن المادة

<sup>14</sup> - ابن رشد: تلخيص المقولات، تحقيق مورييس بويج، دار المشرق بيروت - الطبعة الثانية 1983، ص ص 17-18

<sup>15</sup> - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص 1270

<sup>16</sup> - ابن رشد: تلخيص المقولات، ص 24

حين تتشكل في هيئة (صورة) معينة تعطي جسماً معيناً، أدركنا مدى قصور نظر الطبيعيين الأوائل في اعتبارهم لأحد الأسطقسات الأربعة جوهرًا. ذلك أنّ الجسم المركّب من الصورة والمادة هو الجوهر، أعني الجوهر المحسوس المشار إليه. بينما حصر هؤلاء الجوهر في علة واحدة، بل في جزء واحد من العلة المادية. لأنّ الأسطقسات الأربعة هي التي تكوّن بمجموعها العلة المادية، وهذه الأخيرة ليست جوهرًا قائمًا بذاته، وبالأحرى أن يكون أحد أجزائها جوهرًا بذاته. وحتى لو سلّمنا بجوهرية الأسطقسات الأربعة، فإنّه من المستحيل أن يكون هناك جوهر واحد هو المبدأ والأصل للكل. لأنّ الجواهر الأول متكافئة فيما بينها، وليس بعضها أفضل من بعض أو بعضها مبدأ للبعض. فـ"الجواهر الأول ليس بعضها أحقّ باسم الجوهرية من بعض، فإنّه ليس هذا الإنسان المشار إليه أحقّ باسم الجوهرية من هذا الفرس المشار إليه"<sup>17</sup>.

إذن فالمصدر القديم الذي كان يغذي فلسفات الواحد لا يقوم على أي برهان، ولا ينسجم مع مقتضيات العلم الحق. ذلك أنّ الخطأ الذي وقعت فيه تلك الفلسفات يعود إلى أمرين: أحدهما أنّ البعض اعتبر الأسطقسات جواهر، وثانيهما أنّ البعض الآخر اعتبر الكليات جواهر. والاختلاف بين فلسفات الواحد والأرسطية واضح جدًّا، فالأرسطية لا تقول بجوهرية العلة المادية كما أنّها ترفض جوهرية الكليات. صحيح أنّ الأرسطية تقول بنوع من الكليات - إذ لا علم إلا بالكليات كما يقول الحكيم - لكن "الكليات إنّما هي عند أرسطو شيء يجمعه الذهن من الجزئيات، أي يأخذ التشابه الذي بينها فيصيره معنى واحداً كما قيل في كتاب البرهان. وأمّا أفلاطون فكان يضع الكليات - لمكان هذا الاعتقاد فيها- مبادئ وصوراً للجواهر المحسوس"<sup>18</sup>.

هكذا سنخلص مع ابن رشد إلى النتيجة التالية: الواحد ليس جوهرًا. وهذا يعني عدم وجود مبدأ واحد هو أصل جميع الموجودات، كما يذهب إلى ذلك ابن سينا. وإذا كان ذلك كذلك، فما هو الموقف الرشدي بخصوص المبادئ؟ أعني ما هي طبيعة مبادئ الجوهر المحسوس؟ ذلك أنّ النظر المزعوم في موضوعات العلوم من طرف علم ما بعد الطبيعة، ليس إلا نظراً في مبادئها أي في مبادئ الجوهر المحسوس. ومن هنا يكون ضبط هذه العلاقة بين المبادئ والجواهر، ضبطاً للعلاقة بين الإلهيات والطبيعيات من جهة موضوعات العلوم.

الواحد ليس جوهرًا لأنّه مقولة موجودة في النفس وليس خارجها، إذا استعملنا التعبير المفضل عند ابن رشد. في حين أنّ الجواهر وجودها خارجي، إذ لا بدّ أن يكون الجوهر مشاراً إليه أو صفات للمشار إليه وهي الأنواع والأجناس. لهذا اعتبر ابن سينا أنّ الواحد أمر زائد على الموجود، لأنّ الواحد ليس جسماً، ولا تسري عليه قوانين الحركة والتغير وغير خاضع لضرورات الزمان والمكان... باختصار الواحد عند ابن سينا ليس

<sup>17</sup> - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص 1417

<sup>18</sup> - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الأول، ص 311-312

مقولاً على الوجود، بل هو مستقل بذاته وله كينونة خاصة. وإذا كان الواحد هكذا في التصور السينوي فما طبيعة الواحد في التصور الرشدي؟

يقول ابن رشد: "إنّ الواحد ينظر فيه الذي ينظر في الموجود - وإن ظننا أنّ الواحد مختلف - فإنّه من المعلوم بنفسه أنّهما متلازمان تلازماً تاماً، أعني المنعكس. وذلك أنّ كلّ ما هو موجود فهو واحد، وكلّ ما هو واحد فهو موجود... وإنّما وجب أن يكون الواحد والموجود يدلّ على طباع واحد لا على طبيعتين مختلفتين، من قبل أنّ المفهوم من قولنا: إنسان واحد، وإنسان هو أي موجود، وهذا إنسان؛ هو من طبيعة واحدة عندما نكرر هذه الألفاظ"<sup>19</sup>. هذا يعني أنّ الواحد يقال على الموجود، وليس الواحد جوهرًا قائمًا بذاته. بمعنى أنّ الواحد اسم للموجود، ومن ثمّ فالواحد يقال على ما يقال عليه الموجود. والخلاصة المنطقية لهذا الترادف بين الاسمين سيؤدي إلى تكثير الواحد. لأنّ الموجود يقال على أشياء كثيرة مختلفة الطبائع والأنواع، قد تكون فيزيائية وقد تكون بيولوجية وقد تكون نفسية وقد تكون مجردة... إلى غير ذلك من الأشكال التي يتخذها الموجود. وبما أنّ الواحد هو الموجود، إذن فهو يتلوّن بلون الأشكال الوجودية السابقة. والموجود لا يخرج في دلالته عن المقولات العشر، لأنّ كل ما هو موجود لا يخلو أن يكون إمّا جوهرًا وإمّا أعراضًا. لذا فـ"الصور التي يدلّ عليها الواحد هي على عدد الصور والطبائع التي يدلّ عليها الهوية والموجود، أي كلاهما يدلّ على المقولات العشر"<sup>20</sup>.

هكذا يظهر أنّ مفهوم الواحد عند كلّ من ابن رشد وابن سينا، لا يتخذ المعنى نفسه. فالواحد عند ابن سينا لا يقبل القسمة لأنّه يقع خارج الموجودات المحسوسة، بينما الواحد عند ابن رشد يقبل القسمة على عدد أنواع الموجودات. لهذا كان نظر ابن سينا إلى علاقة الواحد بالموجود علاقة عرضية، لأنّ تعداد الموجودات ليس تحديداً لها. فالأعداد شيء، والموجودات شيء آخر. يقول ابن رشد عن الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا: "وإنّما غلّط هذا الرجل أمور: منها أنّه وجد اسم الواحد من الأسماء المشتقة، وهذه الأسماء تدلّ على عرض وجوهر. ومنها أنّه ظن أنّ اسم الواحد يدلّ على معنى في الشيء عادم للانقسام، وأنّ ذلك المعنى غير المعنى الذي هو طبيعة. ومنها أنّه ظن أنّ هذا الواحد المقول على جميع المقولات، هو الواحد الذي هو مبدأ العدد، والعدد عرض، فاعتقد أنّ الاسم الواحد يدلّ من الموجودات على عرض، والواحد الذي هو مبدأ العدد إنّما هو من الموجودات التي يقال عليها اسم الواحد"<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، ص 315

<sup>20</sup> - المصدر نفسه، ص 314

<sup>21</sup> - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص 1241

ليس هناك واحد "عادم للانقسام" بالنسبة لابن رشد، ومن ثمّ فليس هناك مبدأ واحد هو أصل جميع الموجودات. فالواحد ليس واحداً في حد ذاته، بل هو مقول على شيء موجود. وإذا قمنا بإحصاء الجهات التي يقال عليها الواحد، فسنجدها الجهات نفسها التي يقال عليها اسم الموجود. وهذه الجهات يمكن أن نجد لها أنواعاً كبرى تتحلّ إليها في آخر المطاف، وهذه الأنواع تنحصر في أربعة رئيسية: "أحدها المتصل بالطبع، والثاني الذي هو كلّ وتامّ، وهو الشخص الواحد من أشخاص الموجودات الطبيعية، والثالث البسيط في جنس من أجناس المقولات العشر، والرابع الواحد بالصورة وبالجمله المعنى الكلي"<sup>22</sup>.

الواحد المتصل بالطبع هو الجزء البسيط الذي تتكون منه الأجسام، لأنّ الاتصال هو سبب وجود الأشياء. وحين ينضاف الواحد "الذي هو كلّ وتام"، تتمايز تلك الأجسام المتصلة بواسطة صورها الهيولانية. فالواحد والتام هما الشرطان الضروريان لوجود الأجسام الطبيعية، ومن خصائص الأجسام الطبيعية الحركة. لذا كان الواحد المتصل والتام "يجب أن يتحرك كلّ واحد منهما حركة واحدة". أمّا الواحد المقول على أجناس المقولات العشر - أعني الواحد باعتباره جوهرأ أو كمأ أو كيفأ - فقد قيل فيه إنّه واحد لأنّه غير منقسم بالتعريف، ووجوده ليس في الخارج بل في الذهن مثل المقولات الكانطية. بينما الواحد الصوري أو الكلي، هو المعنى الذي نستنتجه من اشتراك الأجسام في خصائص عامة. وهذا المعنى الكلي هو الذي يمكننا من إصدار الأحكام على الأشياء، وبواسطته نكتشف القوانين الفيزيائية أو الرياضية. والواضح أنّ هذا الواحد الكلي من طبيعة عقلية كالواحد المقول على أجناس المقولات، لأنّ العقل هو الذي يجرده انطلاقاً من خصائص الموجودات. إذن فالواحد المقولاتي والواحد الكلي "لا ينقسمان في العقل: أمّا أحدهما ففي الحد، وأمّا الآخر ففي طبيعة واحدة عامة لأكثر من شيء واحد"<sup>23</sup>.

إذا تأملنا مفهوم الواحد المقول على هذه الأنواع الأربعة، فسوف نجد أنّ الواحد الذي يتحدث عنه ابن سينا ليس له مكان في هذا التصنيف، لأنّ الواحد هاهنا إمّا واحد طبيعي (الواحد المتصل والواحد التام)، وإمّا عقلي (الواحد المقولاتي والواحد الكلي). بينما يعتبر ابن سينا أنّ الواحد موجود خارج النفس، أي ليس عقلياً، وخارج الطبيعة أي لا يقال على الموجود الطبيعي. لأنّ الواحد عند ابن سينا مستقل عن الوجودين: العقلي والطبيعي، وله كينونة جوهرية خاصة. وهذا الاستقلال الجوهري كذات مطلقة هو الذي منحه امتياز الأصل الوجودي للكائنات والأجسام وكذلك الأفكار، فكلّ ما هو موجود مصدره ذلك الواحد / الأصل. وهذا الاستقلال

<sup>22</sup> - المصدر نفسه، ص 1242

<sup>23</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، ص 1681

نفسه هو الذي سمح لميكانيزم الفيض بالاشتغال عبر العقول بواسطة عمليات التعقل للأول، وللأفلاك عبر النفوس التي تربط عالم الأجرام السماوية بعالم الكون والفساد.

الواحد عند ابن رشد يتعدد حسب أنواع الموجودات، ويقال واحد على كل هذا المجموع نظراً لأنّ العالم واحد. بمعنى أنّ تعدد الموجودات لا ينفي وحدة العالم، وبهذا المعنى يمكن القول بوجود مبدأ كلي واحد. إنّ وحدة العالم تقتضي أن توجد هاهنا أجسام كثيرة خاضعة لحركات معينة، وكلّ جسم متحرك لا بدّ أن يكون له جوهر محرك. ومن هنا كان عدد الجواهر المحركة بعدد حركات الأجسام "فليس يمكن إذن أن تكون جواهر محركة غير التي هي على عدد الحركات"<sup>24</sup>. ولكن بما أنّ الأجرام السماوية هي من طبيعة خامسة، وكانت حركاتها أزلية، كان لا بدّ أن يكون محركها أزلياً. وهذا المحرك ليست فيه قوة أصلاً، إذ لو كانت فيه قوة لكان له فعل. والواضح أنّ القوة تحتاج إلى الفعل، والخروج من القوة إلى الفعل هو القانون الذي تخضع له الأجسام الكائنة الفاسدة. ولمكان هذا الوضع الذي يتخذه المحرك الأول، كان "مزلة العلماء"، لأنّ إدخال مبدأ كلي محرك للسماء يؤدي إلى نقطة تقاطع مع الفلسفات الفيضانية والمثالية.

اجتناب "المزلة" سيسعنا فيه الالتزام بالأصول الأرسطية. هذه الأصول التي تلجّ على وجود الجواهر المحسوسة سواء كانت أزلية أو كانت فاسدة، وكذلك وجود جواهر مفارقة هي المحركة لتلك الجواهر المحسوسة. أمّا القول بوجود مبدأ أول هو الذي فاض عنه الكل، فهو قول خارج عن الأصول الأرسطية، وقد قال به المتأخرون. وهذا الذي "قاله المتأخرون من أنّ هاهنا جوهر أول هو أقدم من محرك الكل، فهو قول باطل. وذلك أنّ كلّ جوهر من هذه الجواهر، فهو مبدأ للجوهر المحسوس على أنه محرك وعلى أنه غاية. ولذلك ما يقول أرسطو إنّه لو كانت هاهنا جواهر لا تحرك لكان فعلها باطلاً"<sup>25</sup>.

المبدأ الجوهرية الذي قال به ابن سينا هو مبدأ لا يحرك، ولكنه نشيط في عمليات الفيض، إذ تصدر عنه الموجودات السماوية والكائنة الفاسدة حسب مسلسل كسمولوجي نازل. لهذا السبب أراد ابن رشد أن يحدث شروخاً داخل الواحد، لكي لا يتأسس كجوهر غير محرك. فليس هاهنا جوهر واحد كأصل صدر عنه الكل، بل هاهنا جواهر محركة بعدد حركات الأجسام السماوية والكائنة الفاسدة على السواء. هكذا أعلن ابن رشد الحرب على الواحد كما تصوره ابن سينا، لأنّ هذا الواحد هو النبع الذي يغذي الكسمولوجيا الفيضانية. وقد اقتنع ابن رشد - أو هكذا يخيل إلّي - أنّ إحداث انشقاق في مفهوم الواحد سيؤدي إلى نضوب نبع الفيض. كما أنّ تحديد

<sup>24</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، ص 1648

<sup>25</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، ص 1624



وظيفة هذا الواحد سيجنب الفلسفة السقوط خارج أصول المعرفة العلمية. هذه الوظيفة التي يلزم أن يؤديها الواحد هي عملية التحريك الفيزيائية، سواء تعلق الأمر بالأجسام الكائنة الفاسدة أو بالأجرام السماوية.

إذن هاهنا "إشكال" ليس من اليسير أن نحسمه، انطلاقاً مما يعطيه ظاهر النص الأرسطي والشروح التي خضع لها هذا النص خلال تاريخ الفلسفة العام. ذلك أن القول بوجود جوهر مفارق لموضوع علم ما بعد الطبيعة هو قول عام يتفق عليه الجميع. لكن هذا الاتفاق يطرح إشكالاً حول الفهم الذي تقدّمه النصوص المشائية لهذا الجوهر المفارق، وهذا ما يستدعي إعادة النظر في بناء تاريخ الفلسفة بأسره، لأنّ هذا الاتفاق العام هو الذي أدّى إلى تأويلات متضاربة حول موضوع علم ما بعد الطبيعة وعلاقته بموضوع العلم الطبيعي، مع ادعاء الانتماء للأرسطية وتأسيس القول العلمي.

أمام التأويلات المتضاربة للنص الأرسطي سواء ضده أو معه، يلزم اتخاذ موقف حازم. إذ يمكن الدخول في صراع مع هذه التأويلات وبيان بطلانها أو صوابها، ولكن سيظل هذا الصراع تأويلاً آخر ينضاف إلى التأويلات السابقة. لذا فمن اللازم العودة إلى جذر الإشكال، ووضع خط فاصل بين وظائف هذا الجذر وطبائعه. لأنّ التأويلات التي تفضي إلى فلسفات مناقضة للأرسطية في خطها العام، نشأت أساساً من تصوّر معيّن لوظيفة وطبيعة جذر الإشكال، أعني إشكال العلاقة بين الطبيعيات والإلهيات. فالفلسفات الفيزيائية التي تبناها ابن سينا تلتقي مع الأفلاطونية والأفلوطينية، وكذلك مذاهب القدماء والمتأخرين على أرسطو. إنّها فلسفة معارضة للأرسطية في خطها العام، أي معارضة لأصول المعرفة العلمية ومبادئها. لهذا كان لا بدّ من تطويق هذا الإشكال في مصادره التي تسمح بولادة تأويلات مباينة لأصول العلمية، وليست هذه المصادر سوى التصورات التي تعطي لطبيعة الواحد ووظيفته. في هذه النقطة الحاسمة، لا مجال للتأويل، لأنّ مفهوم الواحد إمّا أن تكون وظيفته فيزيائية أي علمية، وإمّا ألا تكون، كما أنّ تحديد طبيعته هو الذي يولد وظيفته.

عندما يتمّ حسم جذر الإشكال، فإنّ التأويلات التي ستترتب عليه لا تهم، لأنّ تلك التأويلات لن تذهب بعيداً عن مجال الأرسطية، أي أنّها ستظلّ داخل الفضاء العلمي. إنّ تقليص التصورات الميتافيزيقية في صيغتها الفيزيائية إلى درجة الصفر يتمّ بتقييد وظيفة الواحد وتحديد طبيعته. وبعد ذلك ستخفّ حدة الإشكال، مادامت الاعتقادات الواقعة خارج مجال المعرفة العلمية ستتأثر بهذا التقييد. فالاعتقاد الديني مثلاً لن يجنح كثيراً إلى الخيال، إذا كان متداولاً في ثقافة تنبني على مفهوم للواحد محدّد في وظيفته، ومقيّد حسب الأصول التي تقتضيها المعرفة العلمية في طبيعته. لأنّ التفكير العقائدي لن يجد ما يلتهمه من تصورات مشخصة كتلك التي تروجها فلسفات الفيض، كما أنّه سيضطر إلى قبول مفهوم الواحد كما تحدّد بعد إصلاح المعرفة العلمية. بمعنى أنّ الاعتقاد الديني سينبني لا محالة على تصور علمي لمفهوم الواحد، فإن "كان ما يدلّ عليه اسم الإله أنه حي



أزلي في غاية الفضيلة، وكان قد تبين بالقول إنّ هاهنا شيئاً بهذه الصفة وهو محرك الكل، فإنّ هذا هو الإله<sup>26</sup>. وعلم الإله لن يكون سوى علم الموجود بما هو موجود، أي علم بموضوع علم ما بعد الطبيعة، ولذلك ما نرى أنّ العلم الأخص بالأول سبحانه هو ما احتوت عليه الفلسفة الأولى<sup>27</sup>.

إنّ فالمهمة التي يلزم القيام بها هي تأسيس الثقافة بأسرها على محور يوجّه مسارها في اتجاه التصور العلمي للعالم. لذا فإصلاح المعرفة العلمية وتطهيرها من التصورات اللاعلمية، هو ضرورة حتمية من أجل تأسيس هذا الفهم العام. بمعنى أنّه يلزم إعادة قراءة تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، من أجل صيانة الاتجاه السليم نحو هذا الهدف المحوري. بناء على هذه القناعة يمكن أن نفهم زيف المشاريع والمهام التي انطلقت من نقطة أخرى، هي محاولة إصلاح العقيدة (علم الكلام) أو إصلاح المدينة السياسية (التنظيم للمدينة الفاضلة). إنّ كل هذه المشاريع هي مشاريع زائفة لأنّها انطلقت من النتائج، ولم تنطلق من المقدمات، ألا وهي تغيير الرؤى والقناعات والموجهات الفكرية.

هذا هو الوجه الأول لإشكال العلاقة بين الطبيعيات والإلهيات، وهو يتعلق بموضوعي العلمين من حيث التأسيس الجوهري. أمّا الوجه الثاني للإشكال نفسه، فهو يتعلق بالعلاقة المنطقية بين الأسباب والمسببات.

## ثانياً: العلاقة المنطقية

### 1- مشكلة الأسباب من الزاوية الإستمولوجية

ينبغي تصنيف العلوم على العموم والخصوص بين الموضوعات أو علاقة علو والدنو، أي أنّ العلم الأعلى يكون موضوعه أبعد عن الهيولى، بينما يكون موضوع العلم الأدنى أقرب إلى الهيولى. وعلى هذه العلاقة انبنت قاعدة منطقية عامة ومشهورة في تاريخ الفلسفة المشائية، تقول إنّ العلم الأعلى هو الذي يبرهن مبادئ العلم الأدنى، بينما يعمل هذا الأخير على المصادرة عليها بدون برهان. فما هي الأسباب التي يتبرهن بعضها ببعض، ويُتسلم بعضها من البعض الآخر؟

أسباب الظواهر في الفكر المشائي أربعة: السبب المادي والصوري والغائي والمحرك (الفاعل)، فالشيء يمكن أن يبرهن إمّا من قبل طبيعته المادية أو الصورية أو الغائية أو المحركة، وبين أنّ هذه الجهات من النظر إلى الشيء نفسه هي جهات مختلفة بالحد لكنها واحدة بالموضوع كما يقول القدماء. بمعنى أنّ هذه

<sup>26</sup> - المصدر نفسه، ص 1652

<sup>27</sup> - ابن رشد: شرح البرهان (مخطوط المكتبة الوطنية ببرلين)، الورقة: 44 و.

الأسباب ترد على شكل حدود وسطى في قياس يقيني، عندما يكون الهدف من الدراسة هو إقامة البرهان على مطلوب ما أي على الموضوع المفحوص. وبما أنّ موضوعات العلوم متباينة، فمن الضروري أن تكون أسبابها متباينة أيضاً. وإذا كان الأمر على هذا الحال من التباين والاختلاف، فبأي وجه يجوز القول إنّ العلم الأعلى هو الذي يبرهن أسباب العلم الأدنى؟ أعني كيف يمكن أن تكون الأسباب التي نبرهن بواسطتها على موضوع تعاليمي (رياضي) وهو من طبيعة كمية/ مجردة، هي الأسباب نفسها التي نبرهن بها على موضوع طبيعي (فيزيائي) وهو من طبيعة مادية / حسية؟ وقل الشيء نفسه عن العلم الإلهي في علاقته بالرياضيات أو الطبيعيات. أضف إلى هذا كله أنّ البرهان ليس واحداً في حد ذاته، بل هو ثلاثة أصناف: برهان الوجود (الدليل) وبرهان السبب والبرهان المطلق. وهذا يعني أنّ البرهان الذي يستعمل في علم ما، لن يصلح استعماله في علم آخر.

من الواضح أنّ هذا التباين في موضوعات العلوم وبراهينها، سيفضي بنا إلى نفي إمكانية نقل البرهان من علم إلى علم آخر. وهذا النفي هو الذي يؤكد ابن رشد بنفسه حيث يرى "أنه ليس يمكن في الصنائع التي موضوعاتها متباينة بالطبع مثل العدد والهندسة أن ينقل البرهان فيها من واحدة إلى أخرى، وذلك بأن يكون الحد الأوسط الذي يتبين به لازم ما في الصناعة أي عرض من أعراضها هو بعينه الذي يتبين به لازم آخر في الصناعة الأخرى. وذلك أنّ من البين أنه إذا كان المطلوبان اثنين، فإنّه ليس يمكن أن يبين كلّ واحد منهما في الصناعة التي تخصه بحد واحد مشترك للصناعتين. وذلك أنّ الصناعتين المتباينتين في الطبيعة هي ضرورة متباينة في الأسباب الذاتية، والحد الأوسط إنما هو سبب من أسباب الطبيعة الموضوعة"<sup>28</sup>.

إذن فالعلوم هي بناءات متباينة، لأنّ موضوعاتها تملك استقلالاً فعلياً، ومن ثمّ كانت مناهجها (براهينها) متباينة أيضاً. فلكلّ علم كفاية برهانية، وهذا ما يمنع هيمنة علم على علم آخر أو وصايته عليه. وإذا كان هذا هكذا، فأية علاقة يمكن أن تربط بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي؟ وفي أقصى الحالات ألا يؤدي التباين بين العلوم إلى رفع العلاقة نفسها، ومن ثم يرتفع السؤال بدوره؟

توحي الأسئلة السابقة بجواب يرتكز على نفي أية علاقة ممكنة بين الإلهيات والطبيعيات، وذلك بناء على نفي إمكانية نقل البرهان من حقل علمي إلى حقل علمي آخر. هذه الخلاصة خطيرة حقاً، لأنها ستدفع بنا إلى الاصطدام مع قاعدة عامة تلح على أنّ هناك علاقة ما بين العلوم العليا والعلوم السفلى. وتلك العلاقة لا ينفها ابن رشد بل يقرّها، وفي هذه النقطة يلتقي مع جميع المفسرين والشرح. وذلك أنّ علاقة البعد والقرب من

<sup>28</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه: الورقة: 49 ظ.

المادة بالنسبة لموضوعات العلوم، هي التي تمنح الامتياز للعلم الأعلى لكي يبرهن بالأسباب، في حين يقتصر العلم الأدنى على برهان الوجود فقط. ونقطة اللقاء بين علمين أحدهما أعلى والآخر أدنى، تتمّ عندما يشتركان في مطلوب واحد. والاشتراك في مطلوب واحد يعني أن يكون الموضوع للعلمين واحداً، ولكنهما يختلفان في جهة النظر إلى ذلك الموضوع. وهذا ما يمكن أن ندعوه بتعاون العلوم أي تعاونها في البرهنة على مطلوب ما. فالعلوم إذن متباينة ولكنها متعاونة؛ هي متباينة من حيث الموضوع والبراهين إلا أنها تنظر بجهات مختلفة إلى الموضوع نفسه.

إنّ العلوم تنظر جميعها في موضوع واحد هو الوجود، والفرق بينها يكمن في جهة النظر. وجهة النظر هي التي تميز بين العلوم الكلية والعلوم الجزئية، فعلم ما بعد الطبيعة باعتباره علماً كلياً ينظر في الموجود بما هو موجود، أما الرياضيات والفيزياء باعتبارها علوماً جزئية فهي تنظر في الموجود بحال ما. وجهة النظر أيضاً هي التي تميز بين العلوم الجزئية بدورها، فالرياضيات تنظر في الوجود من حيث هو كم، بينما تنظر الفيزياء إلى الموجود نفسه من حيث هو في حركة.

تعاون العلوم ليس مطلقاً، أعني أنّ العلوم لا تتعاون فيما بينها، نظراً لكونها تشترك في النظر إلى الموجود. إنّ العلوم المقصودة هاهنا هي العلوم الجزئية فقط، وذلك راجع إلى أنّ البراهين لا تستعملها إلا هذه العلوم. ومعنى التعاون لا يعقل إلا في علاقته بالبراهين، أي أن تتعاون براهين الوجود مع براهين الأسباب لبيان مطلوب ما. وذلك أنّ "كلا البرهانين يجريان مجرى واحداً، أي يتعاونان على تبين شيء واحد بعينه. فتعطي الصناعة السفلى وجوده، وتعطي العليا سبب وجوده"<sup>29</sup>. وظاهر أنّ البراهين تنحصر في العلوم الجزئية، فالبراهين المطلقة وبراهين الأسباب تختصّ بها الرياضيات، بينما براهين الوجود يختصّ بها العلم الطبيعي حسب ابن رشد.

وإذا كانت العلوم الجزئية تنظر في الموجود بحال ما بجهات من النظر مختلفة، فإنّ جهات النظر هذه هي التي تجعل موضوعاتها مستقلة عن بعضها بعضاً. وهكذا تتباين العلوم ولا تشترك أبداً في النظر إلى الموضوع نفسه من الجهة نفسها، ومن ثمّ يستحيل نقل البرهان من موضوع إلى آخر. إنّ العلوم حين تشترك في النظر إلى موضوع واحد وتتعاون على بيانه، فإنّ هذا الاشتراك يقال باشتراك أيضاً. ذلك أنّ اشتراك العلوم في موضوع واحد ومن الجهة نفسها أمر مستحيل، لأنّ في ذلك قضاء على خصوصية الموضوع العلمي واستقلاليته. ناهيك عن كون الاشتراك في الموضوع نفسه من الجهة نفسها، معناه تكرار العلوم والموضوعات

<sup>29</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقة: 51 و.

مما يجعل وجود بعضها فضلاً لا حاجة إليه. كما أنّ نقل البرهان من علم إلى علم آخر يستلزم نقل المقدمة الكبرى نفسها والحد الأوسط نفسه، وهذا يلغي خصوصية الموضوعات وطبائع الأشياء. "وقد تبين أنّ هذا لا يمكن إلا أن يكون مطلوب واحد مقول بتواطؤ في صناعتين، أعني واحداً من جميع الوجوه أي بالموضوع والجهة، وهذا قد تبين استحالة<sup>30</sup>."

بما أنّ العلوم لا تشترك في الموضوع الواحد من الجهة نفسها، وبما أنّ البرهان يستحيل نقله من علم إلى علم آخر، فلم تبقَ أية علاقة بين العلوم سوى علاقة التعاون، أي أن تنتظر في مطلوب ما من جهات مختلفة. وعلاقة التعاون لا يمكن أن تربط بين علم وآخر إلا إذا كان موضوع علم معين جنساً لموضوع علم آخر. بمعنى أنّ تلك العلاقة لا تصحّ إلا إذا كان هناك علم أخص يقع تحت علم أعم، حيث ينظر العلم الأعلى (الأعم) في موضوع ما نظراً مطلقاً، بينما ينظر فيه العلم الأدنى (الأخص) بتقييد. وذلك "مثل صناعة العدد والموسيقى، فإنّ صناعة العدد تنتظر في النسبة مطلقاً، وصناعة الموسيقى تنتظر في النسبة الصوتية العددية. وهذه هي التي يسميها أرسطو الصنائع التي تنتظر في الشيء من جهة النقصان والزيادة. وذلك أنّ الصناعة التي تنتزل منزلة الجنس تنتظر في الشيء من جهة النقصان، مثل صناعة الهندسة فإنها تنتظر في العظم من جهة ما تنقصه الهيولى، وصناعة العلم الطبيعي تنتظر فيه من جهة زيادة المادة عليه<sup>31</sup>". والنظر من جهة الزيادة والنقصان أدّت إليه علاقة القرب والبعد عن المادة.

هاهنا إذن فرق شاسع بين تباين العلوم وتعاونها، ولا يجب الخلط بينهما. فالتعاون الحاصل بين العلوم لا يعني أنها مشتركة، كما ذهب إلى ذلك التقليد المشائي وكما انتهى إلى ذلك ابن سينا والفارابي<sup>32</sup> في حقل الثقافة الإسلامية. إنّ التعاون يعني احتفاظ كلّ علم باستقلاليته من حيث الموضوع ومن حيث المنهج على السواء، مع النظر إلى المطلوب من زاوية الإطلاق أو التقييد بناء على تباين الموضوعات من حيث الزيادة والنقصان. وعندما تنتظر العلوم في المطلوب من زاوية الإطلاق والتقييد أو الزيادة والنقصان، فذلك يعني اختصاص كلّ علم بمطلوب معين. فالعلم الأعلى ينظر في المطلوب بإطلاق من حيث تنقصه المادة فيبين سببه، أمّا العلم

<sup>30</sup> - المصدر نفسه: الورقة: 49

<sup>31</sup> - يقول ابن رشد عن الفارابي بصدد هذا الفهم الخاطئ لعلاقة العلوم ببعضها ببعض: "وإذا كان هذا هكذا فقول أبي نصر في كتابه في البرهان عند آخر ما تكلم في اشتراك الصنائع "فقد بان كيف تشترك العلوم وبماذا تشترك، ومن هنا تبين أين ومتى وكيف يمكن أن تنقل البراهين من صناعة إلى صناعة، وأين لا يمكن"، قول غير صحيح إن فهم من النقل ما يقال عليه اسم النقل وهو أن تنقل المقدمة الكبرى. وذلك أنّ الظاهر من كلام أبي نصر أنه يسلم أن يكون المطلوب واحداً في الصناعتين ولا يسلم أن يكون الحد الأوسط واحداً، وذلك عجب من قوله. وإذا لم تشترك صناعتان في الحدين جميعاً فليس يمكن أن تشترك في المقدمة الكبرى" (ابن رشد: شرح البرهان، الورقة 51 و).

هذا القول الذي ينتقده ابن رشد ورد في صفحة 70 من كتاب البرهان للفارابي، تحقيق ماجد فخري دار المشرق بيروت 1987. يقول فيه الفارابي: "فقد بينا كيف تشترك العلوم وبماذا تشترك. ومن هنا يتبين أين ومتى وكيف يمكن أن تنقل البراهين من صناعة إلى صناعة، وأين لا يمكن".

<sup>32</sup> - ابن سينا: كتاب البرهان من "الشفاء"، تحقيق عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية 1966، ص ص 111-112

الأدنى فهو ينظر في المطلوب بتقييد من حيث تزداد عليه المادة فيبين وجوده فقط. إنّ هذه العلاقة هي علاقة نازلة من الأعلى إلى الأدنى داخل مجال العلوم الجزئية، أي أنّ العلم الأعمّ هو بمثابة جنس أعلى للعلم الأخص. وأجناس العلوم لا تتداخل بل تتباين، لذا كان كلّ علم يستخدم نوعاً من البرهان. وبما أنّ البرهان يبدأ بمقدمات خاصة وينتهي إلى نتائج خاصة، فمن المستحيل أن يستعمل علّمان أو أكثر المقدمة نفسها. لهذا السبب لا يمكن أن تنقل البراهين من علم إلى علم آخر، لأنّ ذلك يستدعي نقل المقدمات. والمقدمات الخاصة والمناسبة لموضوع ما، لا يمكن أن تكون خاصة ومناسبة لموضوع آخر.

إذا كان من المستحيل نقل البرهان من علم إلى علم آخر، فهذا يعني أنه من المستحيل أن يبرهن علم ما - ولو كان عاماً ومطلقاً - مبادئ علم آخر. ومن هنا يمكن أن نخلص بسهولة إلى موقف ابن رشد من العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة؛ أي أنّ الاعتقاد السائد بأنّ علم ما بعد الطبيعة هو الذي يبرهن مبادئ موضوع العلم الطبيعي ليس صحيحاً. لأنّ ذلك يستدعي نقل البرهان من مجال علم ما بعد الطبيعة - إن كان هذا العلم يتوفر على برهان - إلى مجال العلم الطبيعي، وقد تبين أنّ نقل البراهين عملية مستحيلة.

لكن ابن سينا يذهب مذهباً آخر بخصوص العلاقة بين العلوم، ومدى قبولها لعملية انتقال البراهين بين موضوعاتها. فهو يرى أنّ "نقل البرهان على وجهين: أحدهما مثل أن يكون شيء مأخوذاً مقدمة في علم ويكون برهانه في علم آخر، فيُستلَم في هذا العلم وينقل برهانه إلى ذلك العلم أي يحال به على العلم. والثاني أن يكون شيء مأخوذاً في علم على أنه مطلوب، ثم يبرهن عليه ببرهان حده الأوسط من علم آخر؛ فتكون أجزاء القياس - وهي الحدود - صالحة للوقوع في العلمين"<sup>33</sup>.

البرهان بالحد الأوسط على أمر ما، يلزم أن يكون سبباً للنتيجة التي تؤدي إليها المقدمة الخاصة بذلك الأمر المفحوص. وهذا هو أحد شروط البرهان، أعني أن تكون مقدماته خاصة بعلم ما ومناسبة لموضوعه. فكيف يُعقل أن نبرهن على مقدمة معينة بحد أوسط (أي بعلة)، ليس من طبيعة تلك المقدمة بل من طبيعة أخرى تناسب موضوع العلم الذي نقل منه ذلك البرهان؟ أضف إلى ذلك مشكلة أخرى هي عملية الاشتراك في مطلوب ما، وهي عند ابن رشد عملية مستحيلة للأسباب التي ذكرنا. أمّا ابن سينا فيؤكد هذا الاشتراك موضحاً القول السالف: "ونحن نعني ها هنا بنقل البرهان ما كان على سبيل القسم الثاني، وذلك لا يمكن إلا أن يكون أحد العلمين تحت الآخر. وبالجمله يجب أن يشتركا في الموضوعين"<sup>34</sup> حتى يشتركا في آثاره: إمّا على الإطلاق،

<sup>33</sup> - أشار المحقق في الهامش إلى نسخة أخرى ورد فيها "الموضوع"، وليس "الموضوعين"، وهذه النسخة أصح. لأنّ الضمير في "آثاره" من الجملة نفسها، لا يصح أن يعود على "الموضوعين"، بل على "الموضوع".

<sup>34</sup> - ابن سينا: كتاب البرهان، ص 112

وإما بوجه ما، وهذا الوجه هو أن يكون أحدهما تحت الآخر. فحينئذ يمكن أن ينقل البرهان من العام إلى الخاص، فيكون العام يعطي العلة للخاص<sup>35</sup>.

إنّ الخلط الذي وقع فيه ابن سينا هو الخلط نفسه الذي كرّسه التقليد المشائي، أعني الخلط بين تعاون العلوم وبين اشتراكها في الموضوع نفسه وفي البرهان نفسه. وبما أنّ البرهان يكون بالحد الأوسط على الأعراض الذاتية للموضوع، فالقول بنقله يستلزم أن تكون الأعراض الذاتية لموضوع معين هي الأعراض الذاتية نفسها لموضوع مغاير. وظاهر أنّ الموضوعات إنما تتمايز بأعراضها الذاتية، وهذا ما يجعل إنتاج المعارف يختلف كلما انتقلنا من حقل علمي إلى حقل آخر. إلا أنّ ابن سينا يرى أنّ البرهان يمكن أن يتجول بين الحقول المعرفية بدون رادع، لأنّ العلم الأعلى هو القادر على تقديم العلة لموضوع العلم الأدنى. يقول: "وإذا كان الأمر على ما حققناه، فيجب أن يُعلم أنه إنما يُنقل البرهان من علم أعلى إلى علم تحته كالبراهين الهندسية تستعمل في المناظر، والعديدية تستعمل في التأليف"<sup>36</sup>.

وإذا تتبعنا هذه الحلقات النازلة من العلم الأعلى إلى العلم الأدنى، فإننا سنقف عند العلم الطبيعي باعتباره أدنى العلوم النظرية. وبما أنّ العلم الأعلى هو الذي يعطي العلة للعلم الأدنى، فسيكون علم ما بعد الطبيعة (الأعلى) هو الذي يبرهن بالعلة على موضوع العلم الطبيعي (الأدنى). وذلك أنّ العلم الطبيعي غير قادر على تقديم البرهان على موضوعاته، نظراً لكونها تخضع للكون والفساد. إنّ الأجسام الكائنة الفاسدة لا يقوم عليها برهان، لأنّ البرهان هو من طبيعة كليّة. والكليات هي الماهيات الثابتة التي لا تخضع للكون والفساد أي للحركة والتغير، و"لما كان يجب أن تكون مقدمات البرهان كليّة حتى تكون يقينية لا تتغير تغير الأمور الشخصية، وجوب أن تكون نتائجها كذلك كليّة وقائمة، وجب ألا يكون برهان على الأشياء الجزئية الفاسدة"<sup>37</sup>.

إذن فالعلم الطبيعي غير قادر على البرهنة على موضوعاته، لذا فهو مضطر لأن يطلب المساعدة من العلم الأعلى كي يقدم له برهان السبب الذي يفتقر إليه. لأنّ العلم الطبيعي يهتم بدراسة الموجود من حيث هو متحرك ومتغير، والحركة والتغير هي أعراض، والعلم لا يقوم على الأعراض ما دامت في صيرورة دائمة. وملاحظة هذه التغيرات مستحيلة، لأنها غير ثابتة ولا قارة. بينما المعرفة البرهانية هي معرفة قارة ودائمة، أمّا العرض فهو موجود في وقت ما وليس دائماً. فإنتاج المعرفة عن الأعراض تكون صادقة الآن، ولكنها ستصبح

<sup>35</sup> - المصدر نفسه، ص 113

<sup>36</sup> - المصدر نفسه والصفحة نفسها.

<sup>37</sup> - ابن سينا، المصدر السابق نفسه، ص 114

كاذبة بعد الآن، أي بعد أن يجري عليها التغير. إن صدق المعرفة بالأعراض هو صدق نسبي وليس صدقاً مطلقاً، ومن شرط مقدمات البرهان ونتائجها أن يكون صدقها ضرورياً وذاتياً وليس عرضياً وممكناً. ومن هنا تم اشتراط الكليّة في مقدمات البرهان، أي أنها مقدمات لا تستنبط من الجزئيات عن طريق الاستقراء وحده. لأنّ الجزئيات تزول بينما الكليّات تظلّ باقية، وهذا التناقض هو الذي يجعل البرهان مستحيلًا في مجال العلم الطبيعي. فمقدمات العلم الطبيعي غير كليّة "لأنّ الكلي يبقى، ويكون هذا الشخص قد فسد، فكيف يمكن أن يحمل عليه بالكليّة؟ وإنما يبقى الكلي محمولاً أياماً ووقتاً ما. ومحال أن يكون برهان وليست المقدمتان كليتين ودائمتين، فإذن لا برهان على الفاسد"<sup>38</sup>.

بناء على هذا فإنّ العلم الأدنى لا يستطيع أن يعطي سبب وجود موضوعه، بل هو قادر على بيان وجوده فقط. ومن ثمّ فهو يحتاج إلى علم أعلى يعطيه الحد الأوسط كعلة لوجود النتيجة، مادام غير قادر على الفحص عن سبب وجود تلك النتيجة. "وذلك لأنّ المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة مسلمة على سبيل الموضوعات أو مصادرات غير معلومة العلل، ومعلوم أنّ نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها. وإنما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى، إذ كان الحد الأوسط إنما هو بالذات في العلم الأعلى، فهناك نظفر بالعلل والأسباب الذاتية"<sup>39</sup>. هكذا يظهر أنّ العلم الأدنى إنما يستورد الحد الأوسط (العلة) من العلم الأعلى ولهذا فهو مفتقر إلى العلم بالأسباب والعلل. إنّ أقصى ما يصل إليه العلم الأدنى هو إعطاء برهان ضعيف على موضوعاته وهو برهان الوجود أو الدليل (أن)، بينما العلم الحق هو الذي يعطي برهان السبب (لِمَ) وهذا هو العلم الأعلى.

بناء على هذه العلاقة بين العلوم من حيث العلوّ والدنوّ، يسهل توضيح علاقة الطبيعيات بالإلهيات. ومن أجل توضيح هذه العلاقة بين العلمين يعتمد ابن سينا على مسألتين اعتبرهما ابن رشد خطأين قاتلين في تاريخ التقليد المشائي، وهما: اشتراك العلوم في موضوع واحد، وإمكانية نقل البرهان من علم آخر. يقول ابن سينا عن هذه العلاقة: "العلم الطبيعي والفلسفة يشتركان في النظر في تشابه الحركة الأولى وتباينها، لكنّ العلم الطبيعي يعطي العلة التي هي الطبيعة التي لا ضد لها، والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها، فيمتنع أن يعرض فساد أو تغير. والفلسفة الأولى تعطي الفاعلية المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحض، والعلة الغائية الأولى التي هي الوجود المحض. فالبرهان في العلمين مختلف، لكنّ العلم الطبيعي مع أنه يعطي برهاناً ما، فإنه لم يعط

<sup>38</sup> - المصدر نفسه، ص 119

<sup>39</sup> - ابن سينا، المصدر السابق نفسه، ص 121



البرهان مطلقاً، بل أعطى أنّ ذلك متشابه مادامت المادة موجودة وتلك الطبيعة موجودة. والعلم الأعلى أعطى البرهان اللّمي الدائم مطلقاً، وأعطى علة دوام المادة والطبيعة<sup>40</sup>.

العلم الطبيعي يتسلم مبادئه من علم ما بعد الطبيعة كمصادرات ومسلمات، ولا يملك قدرة البرهنة عليها، لأنّ البرهان عليها إنما يتمّ هناك أي في العلم الأعلى، ومبادئ موضوع العلم الطبيعي - الذي هو الطبيعة - هي العلل الصورية والغائية والفاعلية والمادية. إنّ هذه العلل يبينها صاحب العلم بالأسباب وهو العلم الأعلى، وصاحب العلم الأدنى يتسلم النتائج التي تبرهن في العلم الأعلى بوصفها مصادرات وأصول موضوعية. و"كلّ أصل موضوع في علم، فإنّ البرهان عليه من علم آخر"<sup>41</sup>. والأصول الموضوعية لا يمكن بيانها في العلم الطبيعي، لأنها عبارة عن مبادئ. ومبادئ الموجودات من اختصاص الميتافيزيقا، لأنّ النظر الميتافيزيقي خاص بالجواهر المطلقة أي المبادئ الكلية والعامة. وهذه المبادئ ليس للفيزيائي حق النظر فيها والفحص عنها، لأنها تخرج من الحركة؛ وكل ما يخضع للحركة فهو خارج عن مجال الطبيعيات.

ماذا سيقول ابن رشد الذي نعلم موقفه الرافض لنقل البراهين واشتراك العلوم في موضوع واحد، إزاء الدعوى القائلة إنّ العلم الأعلى يعطي برهان السبب بينما العلم الأدنى يستخدم برهاناً ضعيفاً هو الدليل؟ وإذا كانت الدلائل (براهين الوجود) لا ترقى بالعلم إلى مستوى العلم المحقق، فهل العلم الطبيعي ليس علماً محققاً؟ ثم ما القول في الأصول الموضوعية التي يتسلمها الفيزيائي بدون أن يكون قادراً على برهنتها؟ وهل صحيح أنّ علم ما بعد الطبيعة هو الذي يتكفل ببيان الأصول؟

لا ينفي ابن رشد كون العلم الطبيعي يستعمل الدليل، كما لا يزعم أنّ الدليل يرقى إلى مستوى برهان السبب أو البرهان المطلق. إنّ هذه الأمور أشبه بالبدхийات في تاريخ العلم والفلسفة المشائية، إلا أنّ الاختلاف الحاد بين موقف الرجلين يكمن في قدرة العلم الطبيعي على برهنة موضوعاته أو عجزه عن ذلك. كما أنّ التعارض سيتجلى أكثر بخصوص العلاقة النازلة التي تفترض أنّ العلم الأعلى هو الذي يبرهن مبادئ العلم الأدنى، والأدنى إنما يتسلمها ويضعها وضعاً. وبالنسبة للعلم الطبيعي هل يمكن أن يقوم البرهان على الأجسام المتحركة والساكنة (الكائنة الفاسدة)، أم من غير الممكن أن يقوم عليها برهان كما يذهب إلى ذلك ابن سينا؟

يرى ابن رشد أنّ القول الشائع إنّ الأشياء المحسوسة لا يقوم عليها برهان من قبل التناقض الحاصل بين طبيعتها المتغيرة وطبيعة المعرفة البرهانية الثابتة، هو قول يستند على نظرية أفلاطون في المثل. لأنّ

<sup>40</sup> - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة، ص 477

<sup>41</sup> - ابن رشد: شرح البرهان، الورقتان: 58 و58 ظ.



أفلاطون هو أول من ذهب إلى هذا الرأي أي اعتبار المحسوسات (الجزئيات) مجرد أوهام وخيالات، مادامت في سيلان دائم وصيرورة متلاحقة. وكلّ ما هو متغير فلا برهان عليه، ومن ثمّ ضرورة القول بوجود صور ثابتة وقارة توجد خارج الجزئيات الكائنة الفاسدة، وهذه الصور هي التي يقوم عليها البرهان. إلا أنّ الموقف العلمي السليم - حسب ابن رشد - يبين لنا "أنه ليس يحتاج في البرهان إلى إدخال القول بالصور سواء كانت الصور موجودة أو لم تكن، وإنما يحتاج البرهان إلى وضع طبيعة واحدة سارية في الأشخاص، فإنّ هذه الطبيعة إذا وضعت بهذه الصفة، أمكن أن يقوم البرهان على الأشياء الجزئية لا من قبل ما هي جزئية بل من قبل الطبيعة المشتركة السارية فيها، فإنّ هذا هو الفرق بين وضعنا هذه الطبيعة في مادة ووضعنا إياها مفارقة، وهذا هو الذي أراد بقوله (أي أرسطو)"، بل هو (أي البرهان) محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة، "أي في الأشخاص المحكوم عليها أي المحكوم على الأشخاص بهذه الطبيعة ومن قبلها. وإنما كان هذا لازماً لأنّ أفلاطون لا يسلم أنّ هاهنا طبيعة سارية في الموجودات سوى الطبيعة المفارقة، وأنها واحدة بالحد والاسم. وذلك أيضاً من الظاهر بنفسه، أعني أنّ هاهنا طبيعة سارية في المحسوسات. فإذا تبين أنّ البرهان يكتفي في وجوده بوجود هذه الطبيعة الموجودة في المحسوسات، فلا معنى لإدخال طبيعة خارجة عن المحسوسات من قبل البرهان"<sup>42</sup>.

إذن فرفض ابن سينا لقيام البرهان على الجزئيات، إنما هو تكريس لموقف أفلاطوني من أجل إثبات طبيعة مفارقة للموجودات. وهذا هنا صراع قديم بين القول بالطبيعة المفارقة والقول بالطبيعة السارية، بين اعتبار الواقع المحسوس مجرد خيال وهم وبين اعتباره معطى حقيقياً ومصدراً من مصادر المعرفة. ذلك أنّ النظر إلى الواقع المحسوس على أنه حقيقة وليس وهماً، يؤدي إلى البحث عن القوانين التي تحكم ظواهره ومكوناته. ومن ثمّ يستقرّ جزئياته، وبواسطة المقارنة تستنتج التشابهات وتقصى الاختلافات. وهذه التشابهات الملاحظة بين الجزئيات هي التي تؤسس الكلي، أي أنّ الأجسام الطبيعية تشترك في خصائص عامة تجمع بين تنوعها وتمظهراتها المتباينة. وتلك الطبيعة التي تشترك فيها هي التي تسمح باستنتاج القانون الذي تخضع له حركاتها وتغيراتها، فها هنا إذن "طبيعة سارية بين الجزئيات" هي التي تسمح لنا بإصدار الحكم. والطبيعة السارية تظل ثابتة رغم سيلان مظاهر الأشياء وصيرورتها، فهي القاعدة التي لا يعقل زوالها. وإن زالت هذه القاعدة المشتركة، فسيؤدي ذلك إلى انحلال (فساد) الأشياء وفنائها.

إنّ الخطأ الذي وقع فيه التصور الأفلاطوني والذي تبناه ابن سينا، هو إغفاله لهذه الطبيعة الخفية التي تؤسس الأشياء. لقد انخدع أفلاطون بالمظاهر المتغيرة، ولما يئس من ملاحظتها افترض وجود صور كلية

<sup>42</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقة: 58 ظ.

مفارقة لجميع الأجسام. إلا أنّ "البرهان ليس يحتاج إلى طبيعة كليّة مفارقة للمحسوسات، وإنما يحتاج إلى طبيعة كليّة في المحسوسات. وإنما كان ذلك واجباً لأنّ الطبيعة تُعرّف جوهر المحسوسات والطبيعة الخارجة عن الشيء لا تعرف ذات الشيء"<sup>43</sup>. إنّ الظواهر الطبيعية لا تفسر بأسباب خارجية، بل تفسر بأسبابها الداخلية. لهذا كان نفي إمكانية البرهان عن الموجودات المتغيرة، هو نفي لإمكانية إخضاعها للبحث العلمي. كما أنّ القول بعدم وجود طبيعة مشتركة بين الأجسام الطبيعية يقوم عليها البرهان، سيؤدي إلى إلحاق هذه الأجسام بطبيعة أخرى خارجية لا تربطها أية علاقة بالوجود الطبيعي.

بما أنّ الدليل أي برهان الوجود هو الذي يستخدمه العلم الطبيعي، فهو ليس برهاناً حقيقياً على رأي ابن سينا، مادام إخضاع التغير والحركة للقياس البرهاني مستحيلاً. وهذه القناعة تسير تماماً النظرية الأفلاطونية التي عجزت عن إدراك الطبيعة السارية بين المحسوسات، ولهذا سيكون البرهان آتياً من خارج، أي من الطبيعة المفارقة. ومن ثمّ يسهل إدراك موقف ابن سينا الذي يعطي الامتياز لعلم ما بعد الطبيعة على العلم الطبيعي، لأنّ الطبيعة المفارقة هي موضوع العلم الإلهي أي الموجود بما هو موجود. ونظراً لأنّ المحسوسات ما هي إلا أوهام وخيالات، فإنّ الوجود الحقيقي ستنتمتع به ماهيات هذه المحسوسات وليس مظاهرها. فالبرهان على سبب وجود المحسوسات هو لعلم ما بعد الطبيعة وليس للعلم الطبيعي، والفيلسوف الأول هو الذي يبرهن المبادئ التي يستخدمها الفيزيائي.

إذن فالاختلاف بين ابن رشد وابن سينا هو اختلاف بين موقف يعترف بالوجود الطبيعي وموقف يعترض على هذا الوجود، وبما أنّ وجود الطبيعة هو وجود حقيقي عند ابن رشد وليس إلّا وجوداً وهمياً على رأي ابن سينا، فإنّ الاختلاف سينتقل إلى المنهج هذه المرّة. أعني: هل سيعترف ابن رشد ببرهان الوجود – رغم أنه لا يرقى إلى مستوى برهان السبب أو البرهان المطلق – باعتباره برهاناً قادراً على الوصول إلى الحقيقة العلمية؟

بعد أن يستعرض ابن رشد التقسيم الثلاثي للبراهين (برهان الوجود، برهان السبب، البرهان المطلق)، يقول: "وهذه القسمة للبراهين هي أمر معلوم بنفسه، مجمع عليه عند أهل الصناعة إلّا ابن سينا، فإنه أنكر برهان الوجود وزعم أنه برهان غير صحيح. واعتمد في ذلك بأن قال إنّ الأمور المتأخرة عن الأمور المتقدمة المركبة ليس يوقف على كونها ذاتية للأمور المتقدمة، إلّا إذا وقف على السبب الذي من قبله وجد المتأخر عن المتقدم. مثال ذلك أنه ليس يمكننا أن نقف على كون التزايد في ضوء القمر بشكل هلائي ذاتياً له، ما لم نقف على

<sup>43</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقتان: 7 ظ، 68 و.

السبب في ذلك وهو كون القمر كروي الشكل. وإذا كان الأمر كذلك فليس يصح لنا بيان أنّ شكله كروي من قبل أن ضوءه يتزايد بشكل هلال، إذ كان التزايد أعرف والشكل أخفى"<sup>44</sup>.

برهان الوجود هو بيان لوجود صفة لشيء من قبل معلول ذلك الشيء، أي أننا نسير من المتأخر إلى المتقدم، من المعلول إلى العلة. مثال ذلك أن نبرهن على أنّ القمر شكله كروي من قبل أن نوره يزداد بشكل هلال، أي أننا نبرهن على السبب بالنتيجة. لأنّ ازدياد ضوء القمر بشكل هلال ليس سبباً في شكله الكروي، بل بالعكس من ذلك إنّ ضوء القمر يزداد بشكل هلال لأنّ القمر كروي الشكل: كروية الشكل هي السبب في ازدياد الضوء بشكل هلال. ومثال آخر: أن نبرهن على النار من قبل وجود الدخان، فالدخان ليس سبباً في وجود النار بل هو نتيجة لها. والواضح أنّ هذه المتأخرات ما هي إلا أعراض، والعلم لا يقوم على الأعراض مادامت غير ثابتة. أمّا العلم اليقيني فهو العلم بالأسباب الذي ينتج عن أخذ الموضوع في حد العرض، أي أن نشعر بكون العرض ذاتياً للموضوع من قبل سببه. ومن هنا كان البرهان يقوم على الأعراض الذاتية للشيء وليس على الأعراض الاستقرائية، لأنّ الاستقراء هو مرشد إلى اليقين ولا يفيد اليقين. وقد رأينا أنّ مقدمات البرهان يجب أن تكون ذاتية لا عرضية، إذن مقدمات الدليل - حسب ابن سينا - هي مقدمات عرضية وليست مقدمات ذاتية. لذا فالعلم اليقيني هو الذي نسير فيه من المتقدم إلى المتأخر ومن العلة إلى المعلول، وهذا هو العلم بالأسباب. أمّا العلم الذي نسير فيه من المتأخر إلى المتقدم، من العرض إلى الموضوع أي من المعلول إلى العلة، فهذا ليس علماً حقيقياً. ومن هنا يستنتج ابن سينا أنّ العلم الطبيعي ليس علماً حقيقياً، مادام يبرهن على وجود الأشياء من قبل المتأخرات لا من قبل المتقدمات.

يعلق ابن رشد على هذا الاستدلال الذي صاغه ابن سينا بهذا الوجه، بالقول: "أمّا أنّ التصديق الذي يكون بوجود العرض الذاتي لموضوعه من قبل السبب الخاص، هو أتمّ تصديقاً من التصديق بالعرض الذاتي الذي يوجد للموضوع من قبل طبيعة الموضوع؛ فذلك أمر واجب. وأمّا أنّنا لا نشعر بكون العرض ذاتياً للموضوع إلا متى شعرنا بسبب وجوده في ذلك الموضوع، فذلك أمر غير صحيح، بل قد نشعر بكون العرض ذاتياً له من قبل انحصاره في طبيعة الموضوع.. ومن قبل هذا صارت براهين الدلائل أنقص في التصديق بالوجود من البراهين، لكن وإن كانت أنقص منها، فليس النقصان العارض لها ممّا يخرجها أن تكون من جنس البراهين.. فابن سينا إنما غلطه ما وجد بين اليقينيين من التفاوت، أعني الذي يكون من قبل الشعور بوجود العرض الذاتي للموضوع من قبل سببه، ووجوده له من قبل انحصاره في الموضوع. فظنّ أنّ انحصاره في الموضوع ليس يفيد يقيناً، وأنه لا فرق بينه وبين المقدمات الاستقرائية التي تستوفى فيها جميع أنواع الموضوع

<sup>44</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقتان: 68، و 68 ظ.

من غير أن يشعر المرء بالنسبة الذاتية بينهما. بل نقول إنّ الذهن لا يقطع بأنّ العرض محصور في طبيعة الموضوع إلا وقد يشعر أنّ هناك شيئاً هو السبب في انحصار ذلك العرض في ذلك الموضوع، وإن كان بعد لم يقف عليه ما هو، ولذلك يطلب معرفة سببه<sup>45</sup>.

هذا يعني أنّ العلم بالأعراض الذاتية يتمّ من جهتين: إمّا من قبل سبب خاص بالموضوع، وإمّا من قبل طبيعة خاصة بذلك الموضوع. ونتيجة فهم سيء لهذا التمييز بين الطبيعة والسبب، أخطأ ابن سينا في الحكم على طبيعة الموضوع بعدم القدرة على إعطاء العرض الذاتي. ومن ثم انساق إلى استنتاج خاطئ ينفي الصفة الذاتية عن مقدمات العلم الطبيعي، ممّا يؤدي إلى نفي إمكانية قيام البرهان على موضوعاته. يضاف إلى ذلك خطأ آخر ارتكبه ابن سينا وهو الفهم المتواطئ لمعنى الدليل، فالدليل كما فهمه هو البرهان بالمتأخر على المتقدم، بينما الدليل يحمل معنيين: "أحدهما أنّ البرهان على أنّ الشيء أي الذي يعطي وجوده فقط هذا النوع الواحد منه يتألف من أسباب بعيدة، وبراهين الأسباب تكون من مقدمات هي أسباب قريبة". أمّا النوع الثاني فـ"هو الذي يبين فيه الأمر المتقدم من المتأخر عنه"<sup>46</sup>.

وكمثال على برهان الوجود الذي يتألف من أسباب بعيدة، يورد ابن رشد مثال الحائط: فهو لا يتنفس من قبل أنه ليس بحيوان. وهذا سبب بعيد لعدم تنفس الحائط، أي أنّ الحيوانية ليست سبباً قريباً في عدم تنفسه - إذ هناك من الحيوان ما لا يتنفس كالذي ليس له دم - بينما القريب هو أن يقال: الحائط لا يتنفس من قبل أنه ليس له رئة.

برهان الدليل إنما يفترق عن برهان السبب بالإضافة فقط، ذلك أنّ الأمور الطبيعية يغلب على موضوعاتها أن يكون المعلول أعرف عندنا من العلة. لذلك لا يحصل البرهان عليها إلا من هذه الجهة، أي المسير من المتأخر إلى المتقدم. ولا يمتنع أن ينعكس هذا أعني أن تلزم العلة عن المعلول، مثل أن يبين مبين أنّ الكواكب المتحيرة قريبة منا، من قبل أنها لا تضطرب (أي أنّ ضوءها لا يزيد ولا ينقص). ومن هنا نضع المعلول (وهو عدم الاضطراب) سبباً في وجود العلة (وهو قرب هذه الكواكب منا). بمعنى أنّ السبب الحقيقي في قرب الكواكب المتحيرة منا ليس هو عدم اضطراب ضوءها حين ننظر إليها، بل قربها منا هو سبب في عدم اضطراب ضوءها. وهذه المقدمات يظهر صدقها بالحس والاستقراء، وهو أنّ كل ما هو قريب منا لا يضطرب عند النظر إليه. إذن فالمقدمات الحسية ليست خاطئة بالكل كما يزعم ابن سينا، بل لا سبيل إلى معرفة الأمور الطبيعية إلا من هذه الجهة. وإنما تتباين المقدمات الكلية عن الجزئية بحكم ابتعادها أو قربها عن المادة، عندما

<sup>45</sup> - المصدر نفسه، الورقتان: 69 و، 69 ظ.

<sup>46</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقة: 75 و.

تؤخذ قضايا في قياس لإقامة البرهان على موضوع ما. ولهذا يذكر ابن رشد في كثير من المواضع بقول أرسطو: "من فقد حساً، فقد علماً".

وبعد هذا كله ماذا يبقى من العلاقة المنطقية العامة، التي تقول إنّ العلم الأعلى هو الذي يبرهن مبادئ العلم الأدنى؟

إذا كانت العلاقة السالفة صحيحة في مجال العلوم الجزئية - حسب الشروط التي وقفنا عندها - فهي غير صحيحة في مجال الطبيعيات والإلهيات، حتى ولو كان هناك تمايز في الموضوعات، وتباين في البراهين، واختلاف بجهات النظر. ذلك أنّ مبادئ موضوع العلم الطبيعي لا يمكن بيانها إلا بالتأخرات، أي لا يقوم عليها إلا دليل يبين المتقدم بالتأخر. أمّا موضوع العلم الإلهي فهو الموجود بما هو موجود ولا يمكن بيانه إلا بمقدمات منطقية عامة، بينما موضوع العلم الطبيعي هو الموجود المتحرك أو الساكن. فكيف يصح القول بإمكانية النظر الميتافيزيقي في مبادئ الموضوع الفيزيائي؟

إذن فالعلاقة بين الطبيعيات والإلهيات إما أنها علاقة ملغاة، وإما أنها توجد بنوع آخر من الوجود. وإلى هذا الاحتمال الثاني يميل ابن رشد، بل يقره ويؤكد عليه. يقول: "وقد يوجد هاهنا نوع آخر من التعاون بين الصناعة السفلى والعليا، مثل التعاون الذي بين العلم الطبيعي وصناعة التعاليم والعلم الإلهي. وذلك أنّ الطبيعي يعطي لصاحب العلم الإلهي أنّ هاهنا موجودات مفارقة للمواد، والتعاليمي يعطي عددها من قبل إعطائها عدد الحركات، والإلهي ينظر في جواهرها وجميع ما يلحقها، وكذلك كثير من الأمور التي يقررها العلم الإلهي يحلها بما تبين في العلم الطبيعي. ولكنّ هذا النوع من التعاون غير الذي قصده أرسطوطاليس. وذلك أنّ المتأخر هاهنا هو الذي يعطي المتقدم الموضوع الذي ينظر فيه، وهناك المتقدم يعطي المتأخر السبب الذي يجري من الشيء الذي ينظر فيه المتأخر مجرى الصورة"<sup>47</sup>.

هذه العلاقة بين العلم الطبيعي والإلهي هي علاقة جديدة، لأنها دعوة إلى إقامة نوع آخر من التعاون بين العلوم، و"هذا النوع من التعاون غير الذي قصده أرسطوطاليس". هل هذا اجتهد رشدي خالص؟ هل نحن أمام تصور جديد، يهدف إلى تأسيس العلوم على قاعدة مغايرة لتلك التي حملها تاريخ العلم والفلسفة؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف سيّد ابن رشد هذا التصور الجديد؟

<sup>47</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقتان: 45 ط، 46 و.

## 2- مشكلة الأسباب من الزاوية الأنطولوجية

يرى ابن رشد أنّ العلاقة بين العلوم الجزئية - وهي علاقة التعاون التي تقول إنّ العلم الأعلى يقدّم للعلم الأسفل براهين الأسباب - لا تصحّ إلا بين موضوعات العلم التعاليمي وموضوعات العلم الطبيعي. وهذا راجع إلى كون علم ما بعد الطبيعة ليست له براهين يمكن أن يقدمها للعلوم السفلى، وإنما يستعمل براهين منطقية عامة. لذا فإن كانت هاهنا علاقة ما تجمع بين الطبيعيات والإلهيات، فلا يمكن أن تكون علاقة تعاون بين براهين. ذلك أنّ العلم الإلهي ليس قادراً على برهنة مبادئ الموضوع الطبيعي بالأسباب، لأنّ الموضوع الطبيعي إنما تتبين مقدماته ومبادئه ببراهين الوجود. ومن هنا نصل إلى خلاصة مفادها أنّ العلم غير القادر على بيان مبادئه وموضوعاته إنما هو العلم الإلهي، نظراً لأنّ علوم التعاليم تبرهن على موضوعاتها ببراهين قوية هي براهين الأسباب والبراهين المطلقة، أمّا العلم الطبيعي فيبرهن على موضوعاته بالدلائل. ولهذا يستحيل أن تتبين مبادئ وموضوعات العلم الإلهي إلا انطلاقاً من هذين العلمين، أعني العلم الطبيعي والعلم التعاليمي. أمّا العلم الطبيعي فيعطي للعلم الإلهي موضوعاته، وأمّا التعاليمي فيبين له عدد حركاتها.

هكذا نجد أنفسنا أمام قلب لعلاقة التعاون بين العلوم، فهذه العلاقة ليست نازلة من العلم الأعلى إلى العلم الأدنى، بل هي صاعدة من العلم الأدنى إلى العلم الأعلى. لكن قلب هذه العلاقة سيؤدي إلى قلب وظيفتها أيضاً، فهي لن تحتفظ بالوظيفة القديمة التي تركز على تقديم البرهان لعلم من طرف علم آخر. إنّ هذه العلاقة الجديدة ستفرز وظيفتها الخاصة، وذلك "أنّ الصناعة الجزئية إنما تعطي الكلية مبدءاً وجود لا مبدءاً سبب، وأمّا الكلية فإنما تعطي الجزئية مبدءاً سبب. ولست أعني أنّ الجزئية تعطي في الكلية شيئاً متأخراً يستعمل في الكلية حداً أوسط، وإنما تعطي الجزئية للكلية ما ينتزل منها (منزلة) موضوع الصناعة أو جزء موضوع، بخلاف الأمر فيما تعطيه الكلية في الجزئية أعني التي تعطيه يستعمل في الجزئية حداً أوسط"<sup>48</sup>.

هذا يعني أنّ العلم الطبيعي (الصناعة الجزئية) لا يعطي للعلم الإلهي (الصناعة الكلية) أسباباً لبيان موضوعه، بل يعطيه الموضوع نفسه أو جزءاً من الموضوع. لأنّ الأسباب إنما تستعمل حدوداً وسطى في قياسات يقينية أي في براهين، والعلم الإلهي لا يبرهن وإنما يقيم علاقات منطقية لا غير. بينما العلم الإلهي يعطي للعلم الطبيعي مبادئ الأسباب، فالعلم الإلهي غير قادر على برهنة موضوعاته، وبالأحرى أن يبرهن على موضوعات العلم الطبيعي. وهذه المبادئ التي يعطيها العلم الإلهي هي ما دعونه بـ "الأسباب الأنطولوجية"، وليس الأسباب الإستمولوجية التي يعجز هذا العلم عن بيانها. يوضح ابن رشد الفرق بين

<sup>48</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقة: 50.

الأسباب الأنطولوجية والأسباب الإستمولوجية حين يقول: "هذه الصناعة (أي الفلسفة الأولى) هي التي تتكفل بإعطاء أسباب موضوعات الصنائع كلها، أعني من حيث هي أحد الموجودات لا من حيث هي موضوعات الصنائع، أعني إذا أخذت بالجهة التي تنظر فيها الصنائع. مثال ذلك أنّ صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يصح ويعطي الجهة التي هو بها العدد موجود، أعني الجهة التي هو بها ذلك الموضوع موجود خارج النفس لا الجهة التي هو بها موضوع لتلك الصناعة (أي علم التعاليم). وإذا كان جنس موضوعات الصنائع إنما هو الموجود، فظاهر أنّ الذي يعطي أسبابها من حيث هي موجودة فقط هو الناظر في الموجود المطلق وهو صاحب الفلسفة الأولى. وإذا كان ذلك فواجب ألا تعطي صناعة من الصنائع أسباب موضوعاتها التي هي بها أحد أنواع الموجودات، إذ كان صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يعطي هذه. وهذه الأسباب في الحقيقة هي أسباب جنس موضوع الصناعة، لا الأسباب الخاصة بموضوع الصناعة. وإن كان الأمر كذلك فكيف ألزم عن كون الصناعة العامة ناظرة في بيان مبادئ سائر الصنائع، أن تكون الصنائع لا تنظر في مبادئها؟"<sup>49</sup>.

إنّ الأسباب التي ينظر فيها صاحب العلم الإلهي هي أسباب أنطولوجية، أعني "من حيث هي أحد الموجودات"، وليس من حيث هي حدود وسطى في علوم معينة. ومن ثم فمن المستحيل أن ينظر الفيلسوف الأول في الأسباب الخاصة بموضوعات العلوم الجزئية، وإنما نظره يقتصر على الأسباب الوجودية المطلقة. وذلك لأنّ موضوع الفلسفة الأولى هو الموجود المطلق، وبما أنّ العلوم تشترك في موضوع عام هو الموجود وتختلف من حيث جهة النظر إليه كما رأينا، فإنّ الفيلسوف الأول يمكنه النظر في جنس موضوعات العلوم. هذا الجنس العام (أي الموجود) له أسباب عامة أيضاً، وهي الأسباب الأربعة المشهورة: المادة والصورة والفاعل والغاية. إنّ الفيلسوف الأول لا يملك من القوة المعرفية ما يمكنه من النظر في هذه الأسباب الأربعة باعتبارها حدوداً وسطى في قياس برهاني، لهذا يكتفي بالنظر فيها من زاوية الشمول والعموم. بينما ينظر العالم الرياضي أو الفيزيائي في هذه الأسباب من زاوية الخصوص والحصص، أي ينظر فيها من حيث هي أسباب خاصة إمّا بصناعة العلم الطبيعي أو بصناعة علم التعاليم. وإذا كان الأمر هكذا، فكيف يقال إنّ صاحب العلم الجزئي غير قادر على بيان أسباب موضوعه؟

إنّ الخلط الذي وقع في تاريخ العلم والفلسفة، هو عدم التمييز بين الأسباب الأنطولوجية والأسباب الإستمولوجية. فلما كانت القاعدة المنطقية العامة تقول إنّ العلم الأعلى هو الذي يبرهن أسباب العلم الأدنى، وكان العلم الإلهي هو العلم الأعلى على الإطلاق، استنتج من ذلك أنّ العلم الإلهي هو القادر على بيان مبادئ موضوعات العلوم الجزئية، وهذه الأخيرة إنّما تتسلمها وتضعها وضعاً. ولكن لم ينتبه أحد من المشائين إلى

<sup>49</sup> - ابن رشد، المصدر السابق نفسه، الورقة: 50 و.



طبيعة الأسباب التي ينظر فيها العلم الكلي، وطبيعة الأسباب التي تنظر فيها العلوم الجزئية. لهذا السبب "أشكل هذا الأمر على ابن سينا حتى أخذ القول هاهنا أخذاً مطلقاً، وظنّ أنّ صاحب العلم الطبيعي يتسلم من صاحب العلم الإلهي المادة الأولى والمبدأ الأول"<sup>50</sup>. ولكنّه لو ميّز بين طبائع الأسباب لانتهى حتماً إلى نقيض هذه النتائج، أي أنّ العلم الإلهي هو الذي سيتسلم المادة الأولى والمبدأ الأول من العلم الطبيعي.

هذا يعني أنّ المادة الأولى والمبدأ الأول لا يمكن بيانهما إلا بدليل (برهان الوجود). ويعني هذا أيضاً أنّ طريق الحركة والتغير (موضوع العلم الطبيعي) هي الطريق الوحيدة التي يمكنها أن تفضي بنا إلى الهيولى (المادة الأولى)، والمحرك الذي لا يتحرك (المبدأ الأول)، أمّا الطريق الإلهي فهو عاجز عن إيصالنا إلى هذين المبدأين إلا إذا قلنا بالفيض وتسلسله، كما فعل الفارابي وابن سينا.

<sup>50</sup> - العلوي جمال الدين، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، ع. 8، 1406هـ/1986م، ص 16



## مسرد المراجع والإحالات

- ابن سينا: الإلهيات، الجزء الأول، تحقيق الأب قنوتي / سعيد زايد، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، 1960
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث.
- الأستاذ جمال الدين العلوي في مجلة كلية الآداب بفاس، ويقع تحت عنوان: "إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة". العدد 3، خاص بالفلسفة، السنة 1988
- ابن سينا: كتاب النجاة، بيروت، 1985
- ابن سينا: الإلهيات، الجزء الثاني، القاهرة، 1960
- ابن رشد: تلخيص المقولات، تحقيق موريس بويج، دار المشرق بيروت، الطبعة الثانية، 1983
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث.
- ابن رشد: تلخيص المقولات، ص 24
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث.
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الأول.
- ابن سينا: كتاب البرهان من "الشفاء"، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، 1966
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الأول، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com